# Archiv für Philosophie.

## I. Abteilung:

## Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 2. Heft.

---

## VII.

## Die Auffassung der kynischen Sokratik.

Von

**Karl Joël.**

### II.

### Das einseitige Kynikerbild.

Hätte ich einfach Xenophon für Antisthenes zitiert, so wären sie mir ja schließlich identisch geworden, so müßte allerdings „der pseudoantisthenische Stoff lawinenartig anschwellen, um schließlich das antisthenische Bild völlig zu verschütten“. Aber habe ich es denn verschüttet? Habe ich Züge des Antisthenes übersehen? Nein, selbst jene Reden des Dio und Maximus Tyrius, in denen für G. am reinsten das kynische Pathos spät nachklingt, sind von mir verwertet. Habe ich die Züge, die ich bei Antisthenes hervorkehre, erfunden? Nein, G. gibt zu, sie „sind vorhanden; aber ich glaube, sie sind sekundär.“ „Doch wie gesagt, diese Dinge lassen sich nicht beweisen. Ich für meine Person bin davon fest überzeugt. Aber beweisen kann ich vielleicht ebensowenig, daß J. sich in dem ἦθος des Antisthenes vergriffen, als ich oben beweisen konnte, daß er dasjenige des Sokrates getroffen hat.“ Ich danke G. für dies vornehm offene Bekenntnis, aber so sehr ich es schätze, so muß ich doch festnageln, daß er den Hauptgrund seiner Polemik gegen mich, sein Urteil in unserem eigentlichen Differenzpunkt für subjektiv erklärt. Er legt für unsere Übereinstimmung

beim Sokratesbilde unsere langjährige Beschäftigung damit in die Wagschale. Nun, ich bekenne, daß mir früher etwa dasselbe Antisthenesbild vorschwebte, das G. mir jetzt entgegenhält. Aber in langjähriger Beschäftigung mit Antisthenes hat sich mir sein Bild bereichert und vertieft. Ich weiß ja doch, woher jenes traditionelle Kynikerbild stammte, das ich in mir selbst schwer überwinden konnte und das sich auch bei andern so schwer überwinden läßt. Aus den Diogenesanekdoten, die der Fluch des Kynikers geworden, die ihn schließlich zum Zyniker verzerrten. Und vorwiegend aus diesen Anekdoten gestaltet H. Gomperz sein Bild der Kyniker in seinem schönen Buche über „die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit". Legt nicht der Titel dieses Buches, in dem gar fein die griechischen Philosophen in einer Lebensauffassung auf ein Ideal hin verstanden und gewertet werden, die Gefahr nahe, daß nun auch alles Einzelne, das es zu untersuchen gilt, nach diesem einen Ideal verstanden und akzentuiert wird? Und so ist wohl das Einzelbild des Antisthenes minder objektiv angeschaut, wenn G. auch bei ihm nur eins als Zweck hervorgekehrt sehen will: die Menschen „innerlich zu befreien". Aber das wollten ja nach G. alle griechischen Philosophen! Warum stritt der Kyniker im τέλος noch mit dem Kyrenaiker? Gewiß erkenne ich bei Antisthenes auch das Ideal der „inneren Freiheit", aber nicht so einseitig, daß ich alles andere nur als „Mittel" dazu gelten lasse.

Die Kynikeranekdoten, auf die sich G. so wesentlich stützt, drängen natürlich als Anekdoten, als satirische Schläger nach der „zynischen" Seite, auf Befreiung; denn Lachen befreit. Aber mag ihre Zahl und Art noch so bezeichnend sein, eine Lehre gefaßt nur als Mosaik aus zufällig erhaltenen Anekdoten gibt eine Verzerrung. G. weiß es. Er durchleuchtet und erhebt gut die Kynikeranekdoten durch mönchische Vergleiche; doch eben den religiösen Hintergrund, aus dem er sie wertet, hebt er zugleich auf, indem er mir den Theologen Antisthenes bestreitet. Ich suchte die burlesken Anekdoten großenteils als Literaturblüte zu erklären und die Kyniker als ernste Schriftsteller zu rechtfertigen. Was antwortet G.? „An alledem ist sicherlich viel Wahres, soweit die Herkunft der einzelnen

Apophthegmen in Betracht kommt; allein als Gesamturteil halte ich es doch für schief, und das Wunderbarste scheint mir, daß es von J. den Kynikern — zum Lobe gesagt wird. Denn alle ethische Literatur ist doch im Grunde nichts, wenn sie nicht in einem Erleben wurzelt.“ Ich lobe diesen letzten feinen Tadel, den G. mir spendet; nur trifft er mich kaum, da G. selbst es weiß und sagt, daß wir in diesem Punkte einig sind. Aber findet er es wirklich gar so „wunderbar“, daß ich die Kyniker als ernste Schriftsteller lobe? Ihm gegenüber natürlich nicht; wohl aber gegenüber fast der gesamten bisherigen Anschauung, die nun einmal in den Kynikern zu sehr die Zyniker, die Clowns der Straße sah, all jene Anekdoten für bare Münze nahm und Hegels Satz unterschrieb, „die Kyniker schlossen sich aus der Sphäre aus, worin wahre Freiheit ist“. Und wird G. die spätesten Kyniker, die bloß noch erlebten und nicht mehr schrieben, als die vollkommensten preisen? Und nicht selber vielmehr diesen gegenüber die älteren Kyniker noch als „ernste Schriftsteller“ schätzen?

Für G. steht der kynische Philosoph „als eigentlicher Bettelmönch“ da. Ich sehe in dieser Auffassung eine Gefahr und am meisten für Antisthenes, die Gefahr, daß der Kynismus ex eventu gedeutet wird, wobei der erste Kyniker natürlich am ehesten verkannt wird. Nicht nur die Derwische der Kaiserzeit steigern den Kynismus in der Richtung der Freiheit des Bettlerlebens, G. deutet selbst in seinem Buche an (S. 113), daß hierin schon unter den älteren Kynikern Krates den Diogenes steigert und dieser den Antisthenes; ja S. 112 heißt es: „Die kynische Lehre von der Mühe, Bedürfnislosigkeit und Entbehrung scheint Antisthenes nur theoretisch vorgetragen zu haben.“ Für ihn also ist meine Deutung des Altkynikers als ernsten Schriftstellers nicht „schief“. Von ihm aber handelt mein Buch, und daß G. ihn nicht genügend von späteren Kynikern differenziert hat, scheint mir der Hauptgrund unseres Streites zu sein. Was er von Antisthenes sagt, paßt weit besser auf Diogenes. Dieser hat laut das Ideal der inneren Freiheit verkündet und es wohl mehr als Wirkung der Lehre des Antisthenes herausgelesen, in dessen Fragmenten es ausdrücklich kaum genannt ist. Dafür müssen eben andere Ideale daneben bei ihm

breiteren Raum eingenommen haben, die G. nicht sehen will, obgleich er sich schon sagen konnte, daß, wer in Herakles und Kyros die Helden der Tat und der Mühe besang, nicht am Ideal der mühelosen, tatlosen Bettlerfreiheit genug haben konnte. Wenn doch G. eine Stunde lang sich alle Diogenesanekdoten aus dem Kopf geschlagen und in Ruhe sich in die Liste der mehr als 60 Schriften des Antisthenes versenkt hätte, er würde manche Rollen, in denen jener bei mir erscheint, weniger „wunderbar" gefunden und weniger rasch abgelehnt haben!

Einige Beispiele. „Da ist Antisthenes der Diplomat [G.s Ausdruck!], der die Kunst des ἀρέσκειν lehrt und die Menschen anhält, sich bei allen beliebt zu machen: alles erschlossen aus der Stelle des xenophontischen Gastmahls (IV 59—64), an welcher der Kyniker ein Kuppler heißt — offenbar deshalb, weil er dem Sokrates Jünger zuführt." Daß sich die „Kuppelei" nur auf Jünger für Sokrates beziehen soll, ist vielmehr von G. „erschlossen". Was ich aber erschlossen haben soll, steht „offenbar" dort, daß die Kunst, sich beliebt zu machen und passende Ehen und nützliche Freundschaften und Bundesgenossenschaften zu stiften, Antisthenes zukomme. Und daß wirklich Antisthenes dies seinem Weisen zutraute, zeigt ja Diog. Laert. VI 11f., wo er von ihm sagt: καὶ ἐρασθήσεσθαι δέ. Μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν τίνων χρὴ ἐρᾶν. Τῷ γὰρ σοφῷ ξένον οὐδὲν, οὐδ' ἄπο. 'Αξιέραστος ὁ ἀγαθός. Οἱ σπουδαῖοι φίλοι. Συμμάχους ποιεῖσθαι τοὺς εὐψύχους κ. τ. λ. Vgl. auch im „Herakles" Diog. 105: ἀξιέραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ — φίλον τῷ ὁμοίῳ. Auch Theopomp traut Xenophons Symposion und folgt den Schriften des Antisthenes, wenn er ihn rühmt als δεινὸν δι' ὁμιλίας ἐμμελοῦς ὑπαγαγέσθαι πάντ' ὁντινοῦν (Diog. VI 14). Und sieht denn der Weise als „Kuppler" gar so unkynisch aus?

„Da ist Antisthenes der Schönredner, der die εὐγλωσσία zur ἀρετή rechnet und den Weg zu δόξα und κλέος weist — auf Grund der Jamblichusfragmente." Daß Antisthenes, der einstige Gorgiasschüler und Rhetoriklehrer, der Rhetorik in seine Schriften mischt (Diog. VI 1), viele Schriften über Rhetorik und Grammatik verfaßte, noch Frg. S. 65, 49 Winck. für den Menschenumgang Rhetorik lehren will, daß er nicht umsonst sich die ruhmreichsten Helden zum Loben

auserkoren, das Lob den schönsten Ohrenschmaus nennt (ib. 53, 17) u. a. m., das alles will G. nicht hören. Er begreift nicht, daß man mit den bloßen Wertnegationen beim Kyniker nicht auskommt, ohne ihn in Widersprüche zu verwickeln. Der Kyniker verachtet den νόμος und schätzt ihn in anderem Sinne (Diog. VI 11. 72), er liebt die ἀναίδεια und preist die αἰδώς, er verachtet die τύχη und preist das εὐτυχοῦντα ἀποθανεῖν (ib. 5), er haßt die ἡδονή (Antisth. Frg. S. 52, 12) und empfiehlt die ἡδονὰς μετὰ τοὺς πόνους (ib. 59, 12). Und so wird der Verfechter der ἀδοξία auch Lob und Ruhm μετὰ τὸν πόνον geschätzt haben. Er hat ja selber den πόνοι des Herakles und Kyros Lob gespendet (Diog. VI 2), oder sollte er sie dort nicht per aspera ad astra haben steigen, sondern in ἀδοξία enden lassen? G. hat zwei Methoden, meine Thesen über Antisthenes zu diskreditieren. Er gibt ihm das, was ich ihn nur von irgend einem Gesichtspunkt rühmen lasse, zum Beruf: „Antisthenes der Diplomat“, „Antisthenes der Agrarier“, „Antisthenes der Ökonom“ (er, der Bettelmönch!) — wie lächerlich! Offenbar hat er seinen οἰκονομικός geschrieben (Diog. 16), um die Ökonomie lächerlich zu machen, statt seinen Weisen in allen Herrschaftskünsten nützlich zu zeigen, wie ihn der Stoiker (Stob. ecl. II 99, 108) und leicht schon der Homerinterpret Antisthenes gleichzeitig als οἰκονομικός, στρατηγικός, βασιλικός (vgl. Xen. Symp. IV 6) zeigte! Schlimmer ist die andere Methode: wenn ich auf Grund kynischer Parallelzeugnisse den antisthenischen Charakter irgend eines Lehrstücks nachzuweisen suche, so pflegt G. es einfach umzukehren und mich nur auf Grund dieses Lehrstücks etwas als antisthenisch behaupten zu lassen. So soll ich das Genannte als kynisch ansprechen „auf Grund der Jamblichusfragmente“ statt in ihnen auf Grund anderer Zeugnisse! So soll mir „Antisthenes der Schutzheilige der Klienten sein, der die ‚Idealität des Dienstes‘ preist (er, der Unabhängige, der αὐτάρκης!) — wegen Mem. II 7—9“, wo ich aber Antisthenisches gerade aus andern Zeugnissen gewinne. Natürlich, der αὐτάρκης hat Schriften wie περὶ πίστεως ἢ περὶ ἐπιτρόπου und περὶ τοῦ πείθεσθαι (Diog. 16) nur geschrieben, um Untreue und Ungehorsam zu predigen statt der Idealität des Dienstes, er hat Herakles offenbar gescholten, daß er Eurystheus' Befehle unter schweren Kämpfen und Mühen erfüllte, er hat nimmermehr wie

Diogenes gezeigt, daß der Weise auch den Sklavenberuf ideal erfüllen könne! Und der Kyniker darf seinen Namen auch nicht mit den Tugenden des Wächter- oder Jagdhundes gerechtfertigt haben! Antisthenes schrieb zwar περὶ κατασκόπου und περὶ τοῦ κυνός, wobei doch die κυνηγεσία nahe lag, und er pries zwar den Jagdhelden Herakles und die Erziehung des Cheiron, die doch nun einmal Jagderziehung war (Cyneg. I. 2. XII 18),[5]) und Diogenes pflegte seine Zöglinge auf die Jagd zu führen (Diog. VI 31), die doch schon um der Übung zur Abhärtung dem Kyniker sympathisch sein mußte, — aber was soll der Bettelmönch auf der Jagd? Und so darf Antisthenes die Jagd nicht gepriesen haben!

Was wird dem Armen sonst noch alles verboten! Ich soll ihm S. 537f. „ausdrücklich einen stark ausgeprägten Pietäts- und Anciennitätssinn“ beilegen — ich sage es zwar ausdrücklich nur von Xenophon und auch mit dem weiteren, das G. als unkynisch verspottet, charakterisiere ich nur Xenophon; aber ich sage allerdings, daß er sich mit diesen Gefühlen in des Antisthenes Sparta- und Kyroslob wiedergefunden haben kann. Und wenn ich Antisthenes Altes, Autoritatives preisen lasse, so antwortet mein Kritiker: „J. muß wohl einen anderen Antisthenes kennen, nicht den radikalen Neuerer.“ Aber auch G. muß wohl einen andern Antisthenes kennen, da er ja selber S. 258 bei ihm neben dem Radikalismus auch Autoritätsglauben anerkennt, und auch Lukian muß wohl einen andern Kyniker kennen, wenn er ihn sagen läßt: „Die Alten waren besser als die Heutigen, die Alten sind mir Muster und Vorbild.“ G. sieht nicht, daß der radikale Neuerer Antisthenes niemals von „Neuem“ oder „Fortschritt“ redet, weil er eben sein Neues findet in der Verklärung des Alten. Aber natürlich, der „radikale Neuerer“ war pietätlos! Das hat er ja gründlich gegen Sokrates gezeigt! Der Bettelmönch ist ja auch pietätlos! Natürlich verachtete er das Alte und die Autorität: darum ging er so fanatisch, „mit dem Stock“, in Wort und Schrift auf Erziehung aus, darum schrieb er so viel über Königtum, Herrschaft, Gehorsam, darum pries er den alten Kyros und seine

---

[5]) Vgl. dazu G. selbst Archiv ib. 419, Wiener Stud. XXVII 207.

Schulung im βασιλικόν, darum suchte er wohl das patriarchalische Hirtenkönigtum, darum spann er die alten Mythen vom Herakles aus und berief sich immer auf den alten Homer. Doch nein, er soll nur, „um doch irgendwo an die gemeine Meinung anknüpfen zu können, seine Paradoxien in Homer hineindeuten: J. macht daraus, Homer sei für Antisthenes eine unantastbare Autorität gewesen“. Die Unantastbarkeit gebe ich G.s Phantasie zurück; aber er hat jedenfalls in Antisthenes' Seele gelesen, daß dieser nur, um doch irgendwo an die gemeine Meinung anzuknüpfen, mehr als ein Dutzend Schriften zu Homer verfaßt, ihn als σοφὸς περὶ ἀρετῆς preist (Frg. S. 44) und, wie die Fragmente zeigen, ihn so auslegt und verwertet wie die praktischen Theologen die Bibel oder wie die Stoiker — Homer. Aber natürlich, bei den Stoikern ist es anders: wenn doch G. den ersten Kyniker nur ein wenig nach den Stoikern verstanden hätte, deren ἀρχηγός er doch nun einmal war!

### Antisthenes als „Theologe, Dialektiker und Physiker“.

Dann wäre ihm „Antisthenes, der Theologe“, „der Dialektiker“ und „Physiker“ minder wunderbar und bedenklich erschienen; denn die Stoa zeigt, wie diese Interessen sich mit der von den Kynikern ererbten ethischen Grundtendenz vertragen. Wer nur auf Diogenes- und Kratesanekdoten schaut, wird solche Interessen nicht finden. Aber wie mittlere und jüngere Stoa auf verschiedene Vorläufer, so könnte ja die ältere Stoa auf Antisthenes zurückgreifen, und diese Möglichkeit wird bestätigt durch einen Blick auf seine Schriften, in denen all jene scheinbar so unkynischen Interessen vertreten sind. G. läßt wieder in Umkehrung des Tatbestandes mich dafür zum Erweis auf den Axiochus und den Phaedo berufen oder aus Mem. IV 5 kynische Lehre erschließen usw., während ich natürlich gerade aus andern Zeugnissen in diesen Stücken Kynisches erweisen will. G. glaubt nicht an den Theologen Antisthenes, seine Weisenvergöttlichung und seinen Propheten- und Apotheosenzug, weil „kein Neuplatoniker und kein Kirchenvater, kein Julian oder Jamblichus, kein Clemens und kein Euseb auf den berühmten Kyniker auch nur mit einem Worte sich berufen“ hat. Er war eben, wie die dürftigen Fragmente zeigen, nicht so

berühmt und gelesen, und sein Name ward durch seine Nachfolger und seinen eigenen Sokrates verdeckt. Aber Eusebius preist ihn doch als herakleischen Geist, Julian, der Diogenes πυθόχρηστος nennt, spricht, z. T. an Orpheus anknüpfend, mehrmals von Antisthenes' Mythendichtungen, Laktanz spricht von seinem Monotheismus, Clemens von seinem unsinnlichen Gott[6]). Verlangt G., daß die Kirchenväter auch die kynische Weisenvergöttlichung preisen? Und doch steht sie fest wie die ganze kynische Theologisierung der Philosophie; zahlreiche Kynikerstellen bezeugen den Weisen als Freund und Schützling der Götter, als ihren Gast und Umgangsgenossen, ihren Nachahmer und Diener, ihren Gesandten, Wächter und Herrschaftsteilnehmer (s. Diog. Laert. VI 37, 44, 51, 71f., 105 und zahlreiche andere Stellen, namentlich Sokr. II S. 506 zitiert). Nur das Antistheneswort Frg. S. 65, 49 W. sei noch genannt: Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος τί διδάξει τὸν υἱὸν, εἶπεν, Εἰ μὲν θεοῖς μέλλει συμβιοῦν, φιλόσοφον, εἰ δὲ ἀνθρώποις, ῥήτορα. Und G. kann mir noch abstreiten, daß Antisthenes die Philosophie religiös färbte? Nach dem letzten Diktum mag man auch abmessen, ob Themistius, wenn er Antisthenes die übermenschliche Weisheit erheben läßt, unglaubwürdig sein muß, weil nach Aristoteles die Kyniker alles Wissen, das nicht Gutes für die Menschen sucht, als unnütz erklärten. Die Weisheit der Propheten und Apostel ist auch übermenschlich, und darum den Menschen unnütz? Und meinte gerade der Kyniker mit dem menschlichen Nutzen den materiellen und nicht den idealen? Und soll hier der kynische Bettelmönch nicht mehr Mönch, nur noch Bettler sein und nicht einmal: Vergelt's Gott! sagen dürfen? Schon Zeller u. v. a. sahen Antisthenes von Platon als Seher zitiert oder von Isokrates als Lehrer der Unsterblichkeit.[7]) Oder sollte sich des Antisthenes Verheißung der Unsterblichkeit als Lohn der Frömmigkeit (Diog. Laert. VI 6) nur auf den Ruhm beziehen? Aber G. verbot ihm (natürlich als Verfechter der ἀδοξία) ja S. 260, den Weg zum Ruhm zu weisen. Offenbar hat er auch seinem Herakles die

[6]) Nicht zu reden von den großen Bruchstücken des antisthenischen Protreptikos, die ich bei Jamblichus finde (Sokr. II 673—704 u. vgl. unten).

[7]) Vgl. übrigens auch G. selbst Wiener Stud. XXVII S. 192.

Apotheose abgeschnitten, die doch nun einmal der Lohn der gepriesenen πόνοι (Diog. VI 2) ist? Die auch nun einmal stark kynische Konsolation kultiviert Todes- und Jenseitsgedanken, und daß Antisthenes nach dieser Richtung interessiert war, sollten doch schon seine Schriftentitel bezeugen: περὶ τοῦ ἀποθανεῖν, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ τῶν ἐν ᾅδου. Gerade die 30. Diorede, in der G. am reinsten das kynische Pathos findet, schwillt von Jenseitssehnsucht. Und der „Erlösungsjubel", den G. als einen Grundzug des Kynikers hervorhebt, geht er nicht auch auf Erlösung vom Leben? Ins Nichts? Ich meinte, in die εὐδαιμονία, die Antisthenes doch der ἀρετή absolut verheißt (Diog. VI 11). Meinen Nachweis, daß der transzendenzsüchtige konsolatorische Lebenspessimismus des Axiochus kynisch sei, bezweifelt G. trotz der parallelen Argumentation des Axiochus 366 Dff. und des Krates bei Teles: „Während nämlich Krates aus dem Überwiegen des Leides über die Lust die Unangemessenheit einer hedonischen Bewertung des Lebens erschließt, beweist der Axiochus mit demselben Argument den Unwert des Lebens, setzt somit gerade die von Krates bekämpfte hedonische Einschätzung desselben voraus." Was ist nun unkynisch im Axiochus? Das hedonische Argument? Oder der behauptete Unwert des Lebens? Oder beides? Aber G. selber zitiert ja S. 258 unter den „wahrhaft antisthenischen Gedanken": „der Tod der Güter höchstes". Glaubt G., daß Antisthenes die damit schon gegebene Herabsetzung des Lebens nicht auch wie jeder Pessimist hedonisch begründet? Oder soll der Kyniker wirklich alle hedonische Argumentation verpönt haben? Mußte er nicht vielmehr, um den Gegner zu übertrumpfen, den Vorzug der Askese auch hedonisch beweisen? Antisthenes tut es Xen. Symp. IV 39ff., Diogenes tut es im Glückswettkampf mit dem Perserkönig in der VI. Diorede, Max. Tyr. III 9 u. v. a. Stellen (s. Sokr. II 459 mit Anm.). Wenn aber nun Antisthenes die absolute Verheißung der εὐδαιμονία für die ἀρετή, den moralischen Optimismus mit seinem Lebenspessimismus vereinigte, mußte er dann nicht die Jenseitsperspektive öffnen?

Rascher, bewunderswert rasch schneidet G. mir den Dialektiker Antisthenes ab, der sich mit dem Satze οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν nicht vertragen soll. Aber gerade so gut könnte man behaupten, der

Autor dieses Satzes habe niemals polemisieren dürfen. Sieht denn G. nicht, daß der Satz selber schon dialektisch ist? Platons Euthydem, der ja anerkanntermaßen stark gegen Antisthenes geht, zeigt, wie dieser Satz mit einer fanatischen Eristik sich verbindet. Oder zählt für G. die bloß negative Dialektik nicht? Wieviel würde ihm dann nicht zählen in der Geschichte der Dialektik von Zenon an bis Kant! G. sieht mit mir in Sokrates „die reinste Verkörperung des dialektischen Triebes“, und er wagt es, dem fanatischsten Jünger des Urdialektikers alle Dialektik abzustreiten? Antisthenes soll das Ideal des Weisen in Sokrates gesehen haben, ohne mit Tugend Dialektik zu verbinden? Er schrieb ja Dialoge doch nicht ganz ohne dialektische Neigung und Fähigkeit, nicht ohne dialektische Form und vor allem auch nicht ohne dialektischen Inhalt. In seinem 6. und z. T. auch im 7. τόμος finden sich ja lauter Schriften über Dialektik, Eristik und Erkenntnislehre verzeichnet. G. sah es nicht, weil er eben wieder den ersten Kyniker zu sehr nach den späteren beurteilte. Aber Epiktet beruft sich gerade in seiner Predigt für die Notwendigkeit der Logik auf Antisthenes in Gemeinschaft gerade mit den älteren Stoikern und Sokrates (diss. I 17) und zitiert von jenem den Satz, daß die Grundlage der Erziehung die Wortuntersuchung sei. Es zeigt einerseits, was ich behauptete, daß er die Logik ethisch rechtfertigte, andererseits, daß er sie wesentlich formal, nominalistisch verstand. Aristoteles[8])

---

[8]) Auch Platon im Theätet, jedenfalls in dessen II. Teil, wo er, wie allgemein anerkannt ist, die doch nun einmal erkenntnis-theoretisch begründete antisthenische Theorie des Wissens als δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου kritisiert. Über Platons Gegner im I. Teil mag man streiten. Daß ich in dem als heraklitischer Protagoreer charakterisierten Sensualisten nicht wie üblich Aristipp, sondern Antisthenes vermute, findet G. S. 422 f. in der Besprechung eines Gymnasialprogramms (in der er allerdings wesentlich meine These bespricht) unbegreiflich. Jenes Programm zwar ist nur eine merkwürdig getreue Paraphrase von Natorps scharfsinniger Untersuchung Archiv III 347 ff., höchstens wird noch mit Peipers für Aristipp bemerkt, daß er sich schon in zwei Punkten zum Protagoreer qualifiziere: im Relativismus und in der Verachtung der Mathematik. In diesen beiden Punkten aber konnte es der Kyniker wohl mit ihm aufnehmen. Nun behauptet G., daß ich jene Lehre „im Grunde bloß deshalb Antisthenes vindizieren will, weil man den Satz ὃ δοκεῖ ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι αὐτῷ mit dem kynischen οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν in Verbindung bringen kann, und

und seine Scholien charakterisieren seinen logischen Individualismus, seine Nominaldefinitionen (vgl. auch Diog. VI 3). Und dem Begründer des Nominalismus, gegen den Platon als Begründer des

weil jener Satz p. 152E und 153C auch durch eine allegorische Homerauslegung gestützt wird. Allein die Annahme, daß nur der Kyniker solcher Auslegungen sich bedient habe, ist doch ganz willkürlich". Kann G. es einfach ignorieren, daß ich nicht irgend eine Homerauslegung, sondern speziell die hier gegebene als kynisch begründe? Und kann er mit ruhigem Gewissen über meine anderen Gründe für Antisthenes einfach hinwegsehen, z. B. die moralistische Begründung des heraklitischen Prinzips durch den Wert der Übung? Natorp hat dies und anderes, wie ich jetzt sehe, bereits erkannt und es geradezu ausgesprochen: „Das gesamte Material stammt aus Antisthenes" (a. a. O. 347, 1). Hat nun Platon dem Kyrenaiker die Argumente des Kynikers geliehen? Oder jener gar selber aus den Lehren seines Antipoden geschöpft? Beides ist doch wohl unbegreiflicher als meine These. Aber nicht nur als Material für den kritisierten Heraklitismus bringt hier Platon wesentlich Antisthenisches: auch der Satz des Protagoras resp. der daraus abgeleitete skeptische Phänomenalismus ist mit dem antisthenischen Dogma οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν nicht etwa, wie es nach G. scheint, nur von mir hypothetisch verbunden, sondern von Platon selbst Euthyd. 286 BC ausdrücklich eingesetzt. Wenn dies dem Materialismus widersprechen sollte, in dem man Theät. 155E den antisthenischen Standpunkt wiederfindet, so muß G. dafür Platon oder Antisthenes verantwortlich machen. Ich gebe zu: scheinbar ist's unmöglich, daß Platon sowohl unter den Materialisten wie dann unter ἄλλοι κομψότεροι denselben Gegner verstehen sollte, — aber gesetzt, er wollte einen Widerspruch aufzeigen zwischen zwei antisthenischen Stellen oder Schriften oder nur einen Unterschied zwischen ihnen betonen oder nur zwei verschiedene Dialogfiguren des Antisthenes zitieren, wie sollte er es wohl in seiner anonymen Dramatik ausdrücken? Aber muß es denn ein Widerspruch sein? Konnte nicht Antisthenes bald mehr materialistisch, bald mehr phänomenalistisch sich äußern? Wäre er ein Phänomenalist wie Berkeley, so könnte er allerdings nicht zugleich Materialist wie Hobbes sein. Aber er ist kein Berkeley, er ist Phänomenalist nur, soweit er Sensualist ist, und im selben Sinne nur ist er Materialist. Auf den Sensualismus allein kommt es doch Platon hier an, wo er die Lehre ἐπιστήμη = αἴσθησις bekämpft. Als Sensualisten aber mußte er den Kyniker bekämpfen, der der Ideenlehre bekanntlich entgegenhielt: ich sehe Pferde, aber ich sehe keine Pferdheit. Nun räume ich ein, daß die Charakteristik des Sensualismus im Theätet mit der von Sextus adv. math. VII 190ff. geschilderten Theorie der Kyrenaiker übereinstimmt — übrigens mit formellen Abweichungen, auf die schon Natorp a. a. O. hingewiesen; bedenklicher ist noch, daß die kyrenaische Lehre: τὰς αἰσθήσεις μὴ πάντοτε ἀληθεύειν (Diog. II 93 der ἐπιστήμη = αἴσθησις hier widerspricht. Doch zugestanden, daß Aristipp Sensualist war — Antisthenes war es auch, und Kyniker und Kyrenaiker berührten sich ebenso im Sensualismus wie später Stoiker und Epikureer.

Realismus einen wahren Gigantenkampf in seinen Schriften ausficht, nicht ohne Gegenschläge zu empfangen, dem Begründer einer logischen Hauptrichtung wagt G. es, das logische Interesse abzustreiten? Natürlich, was soll dem Bettelmönch die Logik! Aber Bettelmönche sind auch die Franziskaner, die G. gern zum Vergleich zitiert. Warum vergleicht er nicht Antisthenes jenen Franziskanern, die als große Logiker gerade den Nominalismus zum Siege führten?

Und auch der so stark naturwissenschaftliche Roger Bacon war Franziskaner. Aber der Bettelmönch Antisthenes (obgleich nur ein theoretischer Bettelmönch, vgl. oben S. 147) darf keine naturphilosophische Regung haben; denn G. beruft sich auf Diog. VI 103, daß die Kyniker den φυσικὸς τόπος aufhoben. Also werden wir schleunigst solche ausdrücklich im Katalog verzeichneten Schriften des Antisthenes wie περὶ ζώων φύσεως oder ἐρώτημα περὶ φύσεως für unecht erklären? Wie verfehlt hier eine rasche Abweisung ist, zeigt ein anderes Beispiel. Nach derselben Diogenesstelle habe Antisthenes die Lehre der Grammatik als ἀλλότρια abgewiesen, und doch erklärt er in der zitierten Epiktetstelle die Wortuntersuchung als Grundlage der

---

Antisthenes' Nominalismus ruht auf seinem Sensualismus. Das Wissen ist die rechte Vorstellung mit dem die Elemente distinguierenden λόγος, die selber nur αἰσθητά sind (Theät. 202 B). Das ist die Lehre, die der Autor der Ideenlehre niederkämpfen muß. Im I. Teil des Theätet bekämpft er sie darum als Sensualismus (Wissen als αἴσθησις), im II. als Nominalismus (Wissen als δόξα). Aber αἴσθησις und δόξα, Wahrnehmung und Vorstellung, hat der Kyniker genau so wenig geschieden wie die Sensualisten und Nominalisten Hobbes, Locke und Berkeley. Es ist eine Theorie, die Platon in beiden Teilen kritisiert. Die αἴσθησις im I. Teil gibt ausdrücklich ὃ δοκεῖ ἑκάστῳ, und die δόξα im II. Teil geht auf die αἰσθητά. So steht es nun mit der Deutung des heraklitisch-protagoreisch gekennzeichneten Sensualisten, den Platon im I. Teil des Theätet bekämpft. Für Aristipp spricht die sensualistische Theorie, für Antisthenes außer dem Sensualismus noch alles Material zum Heraklitismus, ferner die von Platon behauptete Beziehung zu Protagoras, sodann der Zusammenhang des ganzen Dialogs, endlich die Notwendigkeit, daß Platon den eigentlichen Gegner der Ideenlehre als Sensualisten bekämpfte. Eher noch will ich die Möglichkeit zugeben, daß Platon mit der feiner spezialisierten sensualistischen Theorie auf Aristipp abschweift, also diesen hier mitbekämpft, als daß ich zugebe, daß er hier Antisthenes nicht bekämpft. Denn der Sinn des Theätet ist die negative Rechtfertigung der Ideenlehre durch Widerlegung des sensualistischen Nominalismus, d. h. der antisthenischen Logik.

Erziehung, und er hat abgesehen von allem, was er über Rhetorik lehrte und schrieb, eine ganze Reihe speziell grammatischer Schriften verfaßt, und Platon hat anerkanntermaßen im Cratylus ihn als Sprachforscher kritisiert und als Naturphilosophen. Es geht also nicht an, auf Grund einer verächtlichen Äußerung in einem Dialog des Antisthenes ihm ganze Wissenschaftsinteressen abzuschneiden; es geht auch nicht an, was von den Kynikern etwas summarisch gesagt wird, speziell für ihn unbedingt gelten zu lassen; es geht endlich nicht an, wenn er wohl eine Wissenschaft als Selbstzweck verwarf, ihm auch ihre beschränkte Pflege als Mittel zu verbieten. Jenes Diktum bei Epiktet zeigt, daß er die Wortforschung für die Moralbildung wertete, und so wird er nur die reine Pflege der Wissenschaft abgewiesen haben, aber nicht ihre Pflege in ethisch-praktischer Abzweckung — und haben nicht Stoa und Epikur es ähnlich gemacht? Und wie die ältere Stoa scheint er Theologie und Physik vereinigt zu haben. Denn wie Philodem und Cicero melden, habe er in seinem Φυσικός den einen Naturgott gelehrt. G. muß sie Lügner schelten, wenn er ihm jedes spekulative Interesse nach dieser Richtung verbietet.

## Zum aristophanischen Sokrates.

Dieses Naturphilosophische und anderes, das Antisthenes in seinen Dialogen vorführte, habe nun Aristophanes benutzt für die Umarbeitung seiner „Wolken“ — so lautet meine Hypothese. Ich weiß, es ist die kühnste unter allen in meinem Buche; ich kann sie hier nicht genügend rechtfertigen. Aber ich habe sie nicht leichtfertig aufgestellt, sondern sie in fast 100 Seiten zu begründen versucht. Die Scholien melden, daß die „Wolken“, die wir besitzen, umgearbeitet sind. G. läßt mich auf diese Nachricht hinweisen, die allerdings von vollständiger Umarbeitung nur für einige Stellen spreche, allein „wer kann sagen, ob nicht die zweiten Wolken mit den ersten bloß den Namen gemein haben“? So läßt nämlich G. mich unmittelbar fortfahren, als ob ich die antike Nachricht lächerlich verkannt hätte. Er unterdrückt, daß ich nicht nur sage, wie diese Nachricht die Annahme weiterer Umarbeitungen verstattet, als sie beispielsweise angibt, sondern auch, wie der Scholiast

das Maß der Umarbeitung vielleicht nur vermutet, da es doch zweifelhaft, ja schon bestritten worden ist, daß jemand in der Antike ein Exemplar der ersten Wolken gesehen und verglichen hätte. Weiß G. das Gegenteil? Platons Apologie zitiert mit dem Streit der λόγοι schon die zweiten Wolken. Wir haben ja Beispiele, daß Aristophanes den Inhalt eines Stückes völlig erneuert bis auf die Chöre, die ich auch hier in der Hauptsache als alt annehme und die sich ursprünglich vielleicht gar nicht auf Sokrates bezogen. Fest stehen doch nun einmal zwei Dinge, die auch G. nicht leugnet: 1. der Sokrates unserer „Wolken“ ist ein ungelöstes Rätsel und aus dem historischen Sokrates allein nicht zu erklären; 2. die „Wolken“, die wir haben, sind eine Umarbeitung. Und nun sage ich einfach: ein anderer Sokrates, ein literarischer, gab das aus dem historischen nicht zu erklärende Material und zugleich den Anreiz zur Umarbeitung der „Wolken“. Ein chronologisches Hindernis besteht nicht, da die nicht aufgeführten zweiten Wolken leicht erst im 2. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts erschienen sein können, als der Kyniker mit seinem Sokrates längst herausgekommen und schon von der Komödie verspottet worden war (vgl. v. Wilamowitz, Philol. Unters. I 220).

Die Frage ist doch nun einfach: läßt sich das Material der „Wolken“ eher aus der sokratischen Literatur als aus Sokrates erklären? Für den historischen paßt keine Szenerie, kein Charakterzug, kein Dogma; aber alles Punkt für Punkt ließ sich aus dem in antisthenischen Dialogen Vorgeführten erklären (ich muß hier auf das von mir a. a. O. gegebene Material verweisen). G.s Kyniker als absoluter Nichtphysiker kann uns nicht mehr schrecken und verschwindet dort bei näherem Zusehen ebenso wie andere „Unmöglichkeiten“. Daß einige leicht unaktuell gewordene Spöttereien stehen blieben, soll gegen eine späte Umarbeitung der „Wolken“ sprechen? Aber weiß denn G., ob diese Umarbeitung, die nach den Scholien zu v. 591 erst Jahre nachher geschehen sein kann, überhaupt fertig geworden? Die Nichtvollendung von Chören und andere Inkonvenienzen machen es zweifelhaft. „Und wenn er Antisthenes angreifen wollte, warum nannte er ihn nicht?“ Nun, die Sokratik ward bekämpft, wie sie sich gab, unter dem Namen des Meisters. Das ist nicht „zartfühlende Verhüllung“. Aristophanes stand zu Antisthenes kaum

feindlicher als Polykrates, der doch auch „Sokrates“ bekämpfte und, wie mir G. zugibt, aus antisthenischem Material. Warum soll man dasselbe nicht Aristophanes zutrauen dürfen? Da der aristophanische Sokrates nun einmal aus dem historischen nicht zu erklären ist, muß man andere Quellen herbeiziehen. G. findet die Annahme „näherliegend“, daß Aristophanes dem Sokrates die Ansichten des Archelaos „in die Schuhe geschoben“. Aber, kann ich zurückgeben, wenn Aristophanes Archelaos angreifen wollte, warum nannte er ihn nicht? So lange noch eine Möglichkeit besteht, daß er für seine Bekämpfung der Sokratik aus einem Sokratiker schöpfte, werde ich dies wahrscheinlicher finden, als daß er aus Archelaos schöpfte, zumal dieser allein lange nicht genügt, all das zu erklären, was die „Wolken“ nicht vom historischen Sokrates haben können, wohl aber aus einem literarischen, wie ich zu zeigen versuchte. Mag ich dabei einmal versehentlich im Ausdruck zwei Worte, die, wie ich G. gern zugebe, Platon unverkennbar einem Pindarzitat erläuternd anhängt, noch diesem zugewiesen haben: die ganze These wird dadurch nicht berührt und auch nicht die Einzelthese, daß hier im Theätet einer durch ein Pindarzitat angeregten Situation ernsthaft gedacht wird, die Aristophanes mit seinem Hängebalken verspottet.

Beim Streit der λόγοι erkennt G. meine Argumente so weit an, daß er's als „die einfachste Erklärung“ zugibt, wenn hier Aristophanes auf den kynischen Sokrates blickt. Aber es ginge nicht, weil jener Streit mit dem sonstigen Hauptinhalt der „Wolken“ zusammenhängt. Ganz recht, daraus folgere ich, daß Aristophanes auch im Hauptinhalt der zweiten „Wolken“ auf den kynischen Sokrates blickt. Aber der Streit der λόγοι soll endlich keine Beziehung zu Antisthenes haben können, weil der ἄδικος λόγος gerade die antikynische τρυφή verficht. Das habe ich selber möglichst scharf betont und dazu noch, daß der δίκαιος λόγος genau die kynische παιδεία verficht. Solche Übereinstimmung spricht doch höchstens für die kynische Beziehung. Aber G. setzt voraus, Aristophanes müsse die Sokratik bekämpfen, indem er allein durch den δίκαιος λόγος spricht und wesentlich durch den ἄδικος λόγος die Sokratik reden läßt und charakterisiert. Doch das ist schon darum unmöglich,

weil er ja durch den Streit der beiden λόγοι, nicht durch einen die Sokratik charakterisieren will und ausdrücklich sagt, Sokrates lehre beide λόγοι. Also muß doch in beiden λόγοι Sokratik stecken. Und sie steckt eben darin als kynische Sokratik, und zwar dreifach. Einmal ist gerade der Streit der λόγοι, die Synkrisis, kynisch, und dann ist es gerade diese Sykrisis, ist es noch jeder der beiden Gegensätze, gerade dieses pro und dieses contra. Nun suche man doch eine Erklärung dafür, daß Aristophanes gerade eine kynische Synkrisis kopiert! Darum konnte er doch „für den δίκαιος λόγος Partei nehmen"; ich behaupte es eben und bestreite es nicht, wie G. mir unterschiebt. Aber, fragt man, wo bleibt der Satiriker Aristophanes? Nun, gerade der Satiriker muß doch zunächst sein Opfer kopieren — das tut eben Aristophanes mit dem kynischen Streit beider λόγοι; sodann muß er es durch falsche Konsequenz, durch eine ungeahnte Wendung auf den Kopf stellen. Auch das tut Aristophanes gerade, indem er, wie ich zeige, im ἄδικος λόγος die antikynische Moral aus kynischen Argumenten zieht, und indem er im δίκαιος λόγος die kynische παιδεία gerade als die gut attische feiert, die der kynische Lakonist gerade verachtet.

G. hält mir entgegen, daß ich an anderer Stelle vielmehr Antisthenes den Athenern „die Größe der alten Zeit" vorhalten lasse. Wenn das ein Widerspruch ist, so trifft er nur jene andere Stelle; denn der Kyniker als Lobredner spartanischer Art und speziell παιδεία ist durch Zeugnisse sichergestellt. Aber muß es ein Widerspruch sein? Aristophanes, der Patriot, preist hier die attische παιδεία zu Zeiten der Väter und Großväter, Antisthenes, den Lobredner der παλαιοί, lasse ich an jener Stelle in einer Strafpredigt den Athenern die Größe ihrer mythischen Urzeit vorhalten. Doch sei's ein Widerspruch,[9]) ist er für den alten Autor unmöglich? Will G. den Athener Antisthenes zeitlebens verpflichten, Athen nur zu schelten, was doch nicht einmal die späteren Kyniker getan (vgl. Diog. ep. 1 u. a. St. Sokr. II 460, 1)? Hat nicht Platon im Menon die attischen Politiker anders beurteilt als im Gorgias?

---

[9]) Wiener Stud. XXVII S. 205 weiß G. gerade diesen scheinbaren Widerspruch gut zu lösen — warum nicht hier?

Spielt nicht der Idealstaatsgründer im Menexenos auch einmal den patriotischen Rhetor? Der Rhetor Platon mag zweifelhaft sein, der Rhetor Antisthenes ist sicher überliefert, und wie leicht ihm bei Lob und Tadel der griechischen Staaten das Konzept sich verschob, zeigt die Anekdote Diog. VI 2. Der Rhetor hat viele Rollen und gar erst der rhetorische Dialogiker. Doch ich mag irren, er mag auch Urathen nie gelobt haben, der kynische Lakonist der παιδεία steht doch fest und steht im Gegensatz hier zu Aristophanes.

„Aber warum sollte denn Aristophanes den Antisthenes überhaupt verspottet haben, wenn er sich in den wesentlichen Forderungen und Idealen mit ihm einig wußte?“ Lassen wir einmal meine These außer Spiel, findet G. rein abstrakt die sittenstrenge παιδεία des δίκαιος λόγος etwa unkynisch? Und erscheint ihm — ebenso abstrakt — der Kyniker etwa kein dankbares Objekt für den Komiker? Die spätere Komödie hat's ja gezeigt. Und Jahrtausende haben mit den Kynikern eine sittenstrenge Erziehung geschätzt und doch über Kyniker gespottet — nur Aristophanes darf es nicht? „Doch die These, daß der Dichter das vom δίκαιος λόγος entwickelte Erziehungsideal verspotte, braucht man wohl nicht ausführlich zu widerlegen.“ Gewiß nicht, aber wo in aller Welt habe ich sie denn aufgestellt? G. selber hat mir ja unmittelbar in der Zeile vorher gerade vorgehalten, daß ich Aristophanes und Antisthenes im Ideal des δίκαιος λόγος einig sein lasse. Und im selben Atem wirft er mir vor, daß ich Aristophanes dieses Ideal verspotten lasse?

G. findet meine Auskunft über den Streit der λόγοι „verzweifelt“. Aber ich weiß gar nicht, wie die Sachlage für meine These noch günstiger liegen könnte. Wie hätte es denn Aristophanes einrichten müssen, damit G. die kynische Beziehung anerkennt? In den δίκαιος λόγος allein darf Aristophanes das Kynische nicht stecken; denn dann wäre er ja mit dem karikierten Kyniker „einig“. In den ἄδικος λόγος aber auch nicht; denn G. würde sofort mit Recht einwenden: wie kann mit diesem λόγος Antisthenes charakterisiert werden, der doch der ausgesprochenste Lobredner der δικαιοσύνη war? Daß beide λόγοι einfach kynisieren, geht auch nicht; denn wo bleibt die Satire? So bleibt doch nur übrig (immer

vorausgesetzt, daß er den Kyniker treffen will), daß er in beiden λόγοι Kynisches verballhornt. Und wahrlich, der Streit der λόγοι als Synkrisis παιδεία — τρυφή ist doch so kynisch wie möglich; der δίκαιος λόγος kann gar nicht kynischer, der ἄδικος, wie G. zugibt, gar nicht antikynischer sein. Aber dort wird die von Antisthenes gefeierte παιδεία als die ihm verhaßte attische gepriesen und so kynischer Fluch in Segen verwandelt, hier wird die ihm verhaßte τρυφή mit antisthenischen Argumenten verfochten. So wird dort das Kynische antikynisch, hier das Antikynische kynisch verfochten. Wie sollte Aristophanes es anders machen? Wen er auch hier karikierte, er mußte, da ja „Sokrates“ beide λόγοι lehren soll, beide karikieren, d. h. beide kopieren und auf den Kopf stellen. So würden die formalen Schwierigkeiten, die G. zu sehen vermeint, nicht nur den Kyniker treffen, für den hier Punkt für Punkt das Material spricht, sondern auch jeden andern, den Aristophanes hier karikiert haben könnte. Mit denselben allgemeinen Argumenten hätte G. auch die Beziehung dieser aristophanischen Szene auf den historischen Sokrates abstreiten können. Wie konnte Aristophanes Sokrates verspotten, ihn mit dem δίκαιος λόγος bekämpfen, da er doch mit ihm im Ideal der ethischen παιδεία sicher einig war? Und wie konnte er mit dem ἄδικος λόγος Sokrates treffen wollen, dem doch nichts ferner lag als die darin gegebene Empfehlung der warmen Bäder, der sexuellen Ausschweifungen und der Gerichtsrhetorik? Also müßte man schließen, bezieht sich der aristophanische Streit der λόγοι nicht auf Sokrates.

## Paradoxist und Moralist.

Den grausamsten Schnitt, den G. am Bilde des Kynismus vornimmt, habe ich noch anzugeben. Er billigt meinen Ausdruck: „Der Kynismus, die Paradoxie als System“, er billigt ihn so sehr, daß er ihn zum Prokrustesbett macht, daß er dem Antisthenes nur seine Paradoxa läßt und ihm einige trivialer klingende Morallehren, die ich mitgehen lasse, ohne weiteres abschneidet. Nun will ich nicht erst die Trivialität ausführen, daß kein Autor stets paradox und nie trivial sein kann, ich will bald selber paradox sagen: gerade die Paradoxie bedarf der Trivialität. Gerade das

Fremdeste bedarf am meisten der Anknüpfung an das Bekannteste, um wirksam zu werden. Nicht in der billigen Paradoxie, sondern in dieser Anknüpfung liegt die Kunst; dafür habe ich einen nicht ganz fernliegenden Zeugen: den xenophontischen Sokrates, der die stärkste Zustimmung dadurch erreicht und die größte Sicherheit der Rede davon erwartet, daß er sie führte διὰ (!) τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων, und der bei Homer Odysseus als ἀσφαλῆ ῥήτορα anerkennt, weil er fähig sei διὰ (!) τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους (Mem. IV 6, 15). Sollte dieses sokratisch-homerisch-rhetorische Prinzip dem fanatischen Sokratiker, eifrigen Homerinterpreten und Rhetoriklehrer Antisthenes so ganz fern gelegen haben? Ich wage natürlich nicht, G. die Möglichkeit zuzumuten, daß Xenophon es dem Kyniker nachspricht, wie er übrigens dies „sokratische“ Prinzip des allgemeinen ὁμολογεῖν Symp. IV 56ff. scherzend zu einer Paradoxie führen läßt, die dann auf den Kyniker übertragen wird. Der Aphoristiker oder auch sonst jeder Schriftsteller mag sich in Paradoxen bewegen, nur nicht der Dialogiker, denn er will überzeugen, und nur nicht der Rhetor, denn er will überreden. Antisthenes aber ist rhetorischer Dialogiker (Diog. VI 1). Die Paradoxie ist nur das Demonstrandum, nicht die Demonstration, nur das Ziel, aber die Stationen des Weges sind konventionell. So zeigen's die sokratischen Dialoge und die stoischen Predigten, zwischen denen eben der Kyniker vermittelt. Antisthenes wollte Rhetorik lehren zum Umgang mit Menschen (Frg. S. 65, 49). Sollte er damit nur die Kunst der paradoxen Kopfstöße meinen, durch die er allenfalls den Tonnenbewohner zur Menschenverachtung präparierte? Von allen Rhetoren aber kann einer am wenigsten bloßer Paradoxist sein: der Moralprediger. Denn das Moralische kann eher bloß „selbstverständlich“ als bloß paradox sein. Die Paradoxisten Nietzsche und Stirner werden Immoralisten oder auch umgekehrt. Zwar die höhere Moral wird paradox sein, aber nicht weil sie Moral, sondern weil sie höher ist. Darum ist der kynische Moralist auch Paradoxist, aber nicht absoluter, sonst wäre er nicht absoluter, fanatischer Moralist.

Sehe ich mir nun an, was G. als „trivial“ für Antisthenes ablehnt, so ist es alles, was über sein für den Kyniker fixiertes

Prinzip der eigenen Geistesfreiheit hinausgeht: Schätzung von Körperkraft, Naturanlagen, Hauswirtschaft, Familie, Freundschaft, Vaterland, Ruf usw. G. macht den Kyniker so sehr zum Individualisten, daß er ihn eigentlich als Moralisten aufhebt. Ich sage nicht, daß der Moralist nicht Individualist sein kann, ich sage nur, daß der absolute Moralist nicht absoluter Individualist sein kann. Und wer die Tugend als einzigen Glücks- und Wertmaßstab behauptet, ist absoluter Moralist. Der Kyniker ist doch nun einmal ein Moralrhetor, ein Prediger. Spricht Teles oder Epiktet nur in Paradoxen? Wer aber den Kyniker nur in Paradoxen reden läßt, macht die Apophthegmatik, in die seine Weisheit von Späteren ausgeschlachtet und eingesargt worden, zu seiner Lebensform, behauptet in den Fragmenten das Ganze zu haben. Die Moralpredigt ist nun aber als solche sozial und kann nicht alles Soziale verachten, und am wenigsten konnte es der, der die Welthelden Herakles und Kyros feierte. Er kann doch bei diesen Helden nicht die Sorge für den Körper neben der Seele, die Sorge für Haus, Freunde, Staat und Besiegung der Feinde verachtet haben! Wenn ich diese Sorgsamkeit insgesamt als Kalokagathie ein kynisches Kriterium nenne, so heißt das doch nicht, daß der Kyniker allein dieses Ideal aufgestellt und es also allein ein Kriterium für den Kynismus einer Stelle sei. Nicht unser Kriterium für den Kynismus, sondern des Kynikers Kriterium für die Idealität und des Kynikers nicht allein. Ich sage ib., es sei „auch kynisches Kriterium". G. aber behauptet schon vorher: „Natürlich ist es Xenophon, dessen Worte (Mem. II 1, 19) hier dem Kyniker geliehen werden." Von mir? Dann hätte es Xenophon selber schon getan, wenn er Antisthenes die Kalokagathie als nützlich für Freunde und Staat ansprechen läßt (Symp. III 4). Und dann hat offenbar Antisthenes selber auch bei Xenophon Anleihen gemacht, wenn er vom ἀνὴρ ἀγαθός Körperübung neben Seelenpflege fordert (Frg. S. 65, 58), wenn er unaufhörlich von Freunden und Feinden redet usw. Und dann müßte auch Dio in der berühmten Sokratespredigt or. XIII, wo auch jenes Ideal stark durchklingt, Xenophon folgen, während mir doch G. den dort am sichtbarsten kynischen Einfluß zugibt (vgl. auch Wiener Stud. XXVII 180, 202).

Glaubt G., daß der kynische Sokrates den Athenern wirklich nur solche ausschließlich negativen Paradoxe predigte, die mein Kritiker als „wahrhaft antisthenische Gedanken“ aufführt: „Die Lust ist ein Übel, der Schmerz ein Gut; der Tod der Güter höchstes; Armut besser als Reichtum; besser getadelt als gelobt; Beschimpftwerden ist königlich“? Nein, er predigte als „königlich“ nicht bloß κακῶς ἀκούειν, sondern εὖ πράττειν (Frg. S. 18 III W), er predigte vor allem Arbeit (ib. IV). Und wer Arbeit predigt, der predigt nicht Armut, Schande, Tod, sondern Früchte, wie sie Herakles und Kyros ernteten. Denn er predigt dort die „königliche“ Arbeit; die banausische braucht er nicht zu predigen, und Xen. Symp. III 4 unterscheidet er von der banausischen τέχνη die Kalokagathie. Antisthenes hat dieses Ideal (s. die nicht-xenophontischen Zeugnisse Sokr. II S. 355, 420) gewiß von der gemeingriechischen Anschauung aufgenommen, aber mit neuem Inhalt erfüllt, indem er Arbeit und Pflicht hineinlegte. Auch der König und Held ein Mann der Mühen, ein sorgender Hirte — davon steht nichts bei Stirner. Der Individualist sorgt nicht, der Tonnenbewohner müht sich nicht, der Bettelmönch braucht nicht zu arbeiten. Mag Diogenes viel von der Freiheit reden, Antisthenes redet vom βασιλικόν, der Freie kann allein stehen, der König muß sozial sein.

Ob ich Antisthenes Xenophontisches geliehen, ist schwer festzustellen, aber sicher, auch von G. zugestanden, ist ein gewisser antisthenischer Einfluß auf Xenophon. Wäre er möglich, wenn Antisthenes nur Armut, Tod und Schande als höchste Güter gepredigt, wenn er außer seinen individualistischen Paradoxa nicht in einer gewissen Trivialität dem erztrivialen Xenophon eine Brücke des Verständnisses geboten, wenn nicht dieser sich auch in seinen sozialpraktischen Idealen bei Antisthenes wiederfinden konnte? Aber auch Diogenes hätte nicht Phokion und viele andere Politiker zu Hörern gehabt (Diog. VI 76). Was war er sonst ihnen? Was waren sie ihm? Hätte er nur Bettelmönchsideale aufzutischen gehabt, so wären sie ihm gern und rasch aus der Sonne gegangen. Diog. VI 104 erklärt Diogenes, daß durch Einsicht Staaten und Häuser wohl verwaltet werden (vgl. auch Stob. III 190 M für die Ordnung der Staaten und Häuser als kynisches Programm). Staats-

und Hauswesen kann also dem Kyniker nicht so bettelmönchisch gleichgültig gewesen sein. Xeniades überläßt dem Diogenes sein ganzes Hauswesen, und der Kyniker wird zum „guten Geist“ des Hauses (Diog. VI 74); er handelt über die Pflichten von Vätern und Söhnen, tadelt den Sohn, der dem Vater die Achtung und Dankbarkeit versagt (ib. 65, Stob. fl. 83, 23), er schilt die Habsucht, die die Familienliebe aufhebe (Diogenes bei Dio IV § 91, vgl. Luc. Cyn. 8). Und Krates preist die Harmonie, die οἴκους σώζει (Stob. fl. 5, 63), und heißt der Türenöffner, weil er als Mahner in jedes Haus tritt (Plut. symp. quaest. II 1, 6; Diog. VI 86) und jeden Familienzwist versöhnend beilegt (Jul. VI 201). Und nur noch ein Antistheneswort: Einträchtiger Brüder Zusammenleben ist stärker als jede Mauer (Diog. VI 7). Angesichts all dieser von mir angeführten Zeugnisse mag man beurteilen, mit welchem Recht G. mir vorwirft, daß ich „dem Kyniker die ganz unmögliche Rolle eines Patrons des Familienlebens zugeschrieben“ und daß ich es getan hätte „auf Grund der einen Stelle Dio III 119“ — nebenbei einer Rede, in der G. mir S. 240f. gerade die meisten Spuren kynischen Einflusses zugibt.

Soll ich weiter all die Stellen für Schätzung der Freundschaft und Symmachie allein bei Antisthenes aufzählen? Meine ich darum, daß er den Wert von Freunden und Bundesgenossen erst entdeckt hat? Allerdings, die stark mahnende Betonung dieses Wertes und die Art dieser Betonung in Mem. II 4, II 5 und II 10 in utilitarischer Abmessung und durch Herabsetzung materiellerer Güter erschien mir (im Verein mit andern Zügen der genannten Kapitel) vorwiegend kynisch. G. aber erlaubt mir nicht, es ein „kynisches Dogma“ zu nennen, „daß man Freunde höher achten solle als Schätze“. Nebenbei gesagt, ich spreche nicht vom „kynischen Dogma“ und sage nicht „höher als Schätze“, sondern als „die“ oder „alle Schätze“. Will G. behaupten, daß diese Forderung unkynisch sei? Oder auch nur, daß sie von den Kynikern nicht besonders betont sei? (S. die von mir nam. S. 534 und 1016 angegebenen nicht-xenophontischen Stellen.) Ihre stärkste Betonung ist schon eine Konsequenz der kynischen Lehre: κοινὰ τὰ τῶν φίλων.

Doch G. triumphiert: „Hier aber können wir auf unsere Behauptung die Probe machen. Denn derselbe Satz erscheint bei

Platon (Crito p. 44C) als selbstverständliche Äußerung der öffentlichen Meinung — freilich nach J. nur deshalb, weil ‚Plato sich den Spaß macht‘, jenes kynische Dogma (?) als eine banale Ansicht der πολλοί hinzustellen.“ Da dies nun zweifelhaft ist, schlage ich G. eine sicherere „Probe“ auf seine Behauptung vor. Er traut Antisthenes nur paradoxe Thesen zu und lehnt für ihn andere als „trivial“ ab, selbst wenn sie, wie sich zeigte, gut zum Kynismus stimmen. Nehmen wir einige seiner wahrhaft antisthenischen Paradoxa: „Die Lust ist ein Übel“, „besser getadelt als gelobt“. Nun könnte ein Ethiker dazu widersprechende Sätze aufstellen: „Die Lust, wenn sie reuelos ist, ist gut“; „man soll die Lust nach der Arbeit suchen“; „elend ist, wer nie sein Lob gehört, diesen höchsten Ohrenschmaus“. Diese Sätze sind gewiß trivialer, als jene Paradoxa, denen sie widersprechen: aber ich bedaure sagen zu müssen, daß sie gerade so gut wie jene unter den Sätzen des Antisthenes stehen (s. Frg. W. S. 52, 11. 53, 17. 59, 12). Kann man ihm noch Trivialitäten absprechen, die zu seiner Lehre stimmen, wenn er sogar solche ausspricht, die seinen Paradoxen widersprechen? Und bevor man ihm trivialere Sätze abspricht, bedenke man, daß die Apophthegmatiker, die uns so dürftige Brocken seiner Schriften erhalten haben, mit Vorliebe natürlich das Paradoxeste herausfischten und das Trivialere liegen ließen. Und wird nicht Xenophon manche kynische Schärfe ins Triviale abgeschwächt haben? Da mögen dann seine Dikta im Agesilaus, wo unverkennbar kynische Lieblingsmonita: παρρησία, Haß gegen Schmeichler u. dgl. durchklingen, leicht sich ausnehmen wie „elementarste Klugheits- und Anstandsregeln“, die ich nach G. hier „auf Xenophons Autorität hin für kynisch ausgegeben“. Xenophon ist darüber anderer Ansicht; sonst hätte er nicht jene „elementaren“ Lebensgrundsätze seinem Agesilaus zum höchsten Lobe gerechnet.

„Ebenso kynisch erscheint ihm die Schilderung des Agesilaus XI 9: ‚am Lob hatte er mehr Freude als am Geldgewinn‘ — gewiß ein Grundsatz, den sich jeder gebildete Athener auch nur zu bezweifeln geschämt hätte.“ Das mag wohl sein, aber[10]) Xenophon selber

[10]) Der erste Blick täuscht: Wiener Stud. XXVII S. 189 erkennt z. B. in einer Isokratesrede G. selbst kynische Lehren, wo man vorher nur eine „Dar-

stempelt sein Lob in derselben Schilderung, ja im selben Satze zur Paradoxie: μετ' ὀλίγων δέ μοι ἐδόκει ἀνθρώπων οὐ καρτερίαν τὴν ἀρετὴν ἀλλ' εὐπάθειαν νομίζειν· ἐπαινούμενος γοῦν ἔχαιρε μᾶλλον ἢ χρήματα κτώμενος. Im ersten Satzstück ist ein Zitat angedeutet; Dümmler schon hat es als eine Verballhornung des Antisthenes erkannt, von dessen Einfluß übrigens auch G. mir S. 241 eine Spur in Agesilaus zugibt. Die zweite Satzhälfte habe ich als kynisch (oder auch kynisch) nur mitgehen lassen in diesem kynischen Zusammenhange und weil sie in der Herabsetzung des Geldes doch gewiß nicht unkynisch, in der Freude am Lob gerade auch antisthenisch (Frg. S. 53, 17), mit andern Agesilausstellen in eine Theorie des ἔπαινος paßt, die ich aus nicht xenophontischen Zeugnissen und Parallelspuren für Antisthenes ansetzte.

G. aber läßt mich eben hier und sonst, was ich aus andern Quellen bei Xenophon als kynisch nachzuweisen suche, einfach „auf Xenophons Autorität hin“ für kynisch ausgeben. Wäre es so, dann hätte er wahrlich nicht mehr über Umfang und Buntschichtigkeit meines Buches zu klagen brauchen; ich hätte mir all die mühsamen Quellenuntersuchungen durch fast die ganze Antike sparen können und einfach Xenophon für Antisthenes ausgeschrieben. Aber kann es eine schwerere Entstellung eines Autors geben, als stets das Resultat seiner Untersuchung zu seiner Voraussetzung, seiner petitio principii zu machen? Es läßt sich leicht „zeigen, daß der Verf. durch eine methodisch anfechtbare Art der Quellenbenutzung dahin gelangt ist, das kynische ἦθος einigermaßen zu verfälschen“ — allerdings nachdem man des Autors Quellenbenutzung

legung der gewöhnlichen Grundsätze der griechischen Moral“ fand. Und während G. hier (Archiv S. 259f.) noch sich's als Folge der Trivialisierung des Antisthenes erklärt, daß ich diesem die Fragmente des Anonymus Jamblichi zuzuweisen wage, und Widerspruch erhebt, weil doch „der ganze Standpunkt des Autors von dem gemeingriechischen so wenig abweiche“, — findet er Wiener Stud. XXVII S. 169f. 184. 201. 204 dessen Lehren selbständig genug, um mehrfache Spuren ihrer Einwirkungen auf Isokrates (ja auch auf Platon) gut aufzuzeigen, und zwar stets parallel mit starken Einflüssen des Antisthenes, so daß G. mehrfach schwankt, ob er den Kyniker oder den so merkwürdig ins Sokratische spielenden Anonymus als Quelle annehmen soll. Hat er mir damit nicht neue Gründe gegeben, beide zu identifizieren?

methodisch anfechtbar gemacht hat durch Verfälschung. Ich sage gewiß nicht, daß es böswillig geschah oder auch nur gewissenlos leichtfertig; ich weiß am besten, welche Zumutung an Arbeit schon in der Lektüre dieses ganzen schwerfälligen Werkes liegt, und ich kann dem Referenten nachfühlen, der in den etwas labyrinthischen Gängen die Geduld ruhiger, objektiver Nachprüfung und die gute Laune für den Autor verliert und bis zu einem gewissen Punkte mitgeht, dann aber rasch abspricht über alles, was nicht rasch einleuchtet.

Wenn ich aber dem Referenten, der philosophische und philologische Kompetenz, Empfänglichkeit und kritische Selbständigkeit in hohem Maße vereinigt, wieder auf diesem Felde[11]) begegnen sollte — ich würde es sehr begrüßen —, dann habe ich nur zwei Nebenwünsche: daß er mich nur sagen lasse, was ich wirklich sage, namentlich nicht die Folge zum Grunde mache, und daß er die rote Tinte der Zensuren zu Hause lasse. Wie er von meinen Argumenten einiges „überaus schwach“ oder „schief“ oder „ver-

---

[11]) das ja größer ist als die kynische Sokratik. Doch schon seine weiteren trefflichen Kritiken hier im Bericht des Archiv zeigen durch Rückweise, daß auch die damit aufgerührten Fragen ihn ferner beschäftigen — trotz seiner Absage S. 419f., 422: „Ich glaube, allzulange wird man das von Dümmler aufgebrachte, von Joël zur Virtuosität ausgebildete Vexierspiel „Wo ist Antisthenes?“ doch nicht mehr spielen. Mir wenigstens will es immer mehr scheinen, daß man dabei über bloße Möglichkeiten meist doch nicht hinausgelangt.“ „Auf einem Wege aber, der uns immerfort vor solche unlösbare Fragen stellt, kann man kaum wünschen, daß die Forschung sich mit Vorliebe bewegen möchte.“ Hier muß ich G. gegen G. verteidigen. Er ist wirklich nicht so banausisch, wie er sich hier gibt, daß er Wege scheut, wo viel unlösbare Rätsel und meist nur Möglichkeiten gefunden werden — er würde dann alle Wissenschaft scheuen. Auch über das „Vexierspiel: wo ist Antisthenes?“ scheint G. inzwischen seine Ansicht geändert zu haben. Keiner hat nämlich dieses Vexierspiel seitdem eifriger und virtuoser getrieben als G. selbst in seiner sehr wertvollen Arbeit über „Isokrates und die Sokratik“ (Wiener Studien 1905 S. 163ff. — Schluß steht noch aus), wo er, viel unlösbare Rätsel und meist nur Möglichkeiten konstatierend, namentlich starke Einflüsse des Antisthenes auf Isokrates nachweist. Soweit mir die ertragreiche Arbeit bisher bekannt, scheint sie mir weitgehende Zustimmung zu verdienen und höchstens den Wunsch offen zu lassen, daß der Verf. noch öfter als er es getan, wo sich Isokrates mit einzelnen Stellen Platons berührt, die „Möglichkeit“ erwogen hätte, daß beide einen Dritten zitieren.

zweifelt“ findet, anderes „schlimmer“, „am ärgsten“, „geradezu komisch“, wie er die „Qualität dieses Ballasts“ und die Argumente „desselben Kalibers“, den „Trümmerhaufen“ des Werkes und dort das „lawinenartige Anschwellen“ aus „verderblichsten Konsequenzen“ kennzeichnet, dieses „in einem Meer willkürlicher Behauptungen und vager Vermutungen schwimmen“, jenes „unter einer Fülle haltloser Kombinationen begraben“ sieht, das ist gewiß alles sehr malerisch; doch kann der so farbig Behandelte ohne große Kosten mit ähnlich kräftigen Pinselstrichen aufwarten. Zwar spendet mir G. auch öfter starke Worte der Anerkennung. Ich will nicht undankbar sein, doch fühle ich mich ein wenig zu alt, so von väterlicher Hand in Lob und Tadel eingewiegt zu werden. Und was die Leser angeht, so hat G. selber in einer andern Besprechung (S. 228) angemerkt, wie wenig sie aus der „Austeilung von Zensuren“ lernen. Habe ich das Rechte erkannt, so genügt mir Zustimmung; habe ich geirrt, so verlange ich mit so voller sachlicher Schärfe widerlegt zu werden, wie es z. B. dem Autor geschieht, den G. nach mir besprochen. Die Sache ist zu groß, zu ernst, zu schwer, um noch Akzente für Persönliches übrig zu lassen. Ich habe gerade diesem Kritiker geantwortet, weil ich mit ihm am ehesten sachliche Verständigung erhoffe. Denn sein schärfster Pfeil fliegt gerade am weitesten in meine Bahn. Der Mönchsvergleich, den er meinem Kynikerbild entgegenhält, liegt eben in der Richtung, in der ich den so lange im Schatten belassenen Kyniker aufhellen möchte als Vorläufer der römisch-christlichen Welt. Wie Antisthenes selber ist der Kynismus ein Bastard. Hellas hat in ihm nicht umsonst gelebt; aber mitten in der Blüte hellenischer Klassik, unmittelbar an den Erzhellenen Sokrates und vis-à-vis dem Erzhellenen Platon setzt sich im Kynismus noch klein und schwach ein Neues und Fremdes an, das spät zum Siege kommt und das wir erkennen müssen, um Hellas rein zu scheiden von all der Welt, die nach ihm kommt.

# VIII.

## Zur Syllogistik des Aristoteles.

Von

**H. Gomperz.**

In meinem Jahresberichte, betreffend „die deutsche Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1901—1904“ mußte ich auch über den 3. Band von Heinrich Maiers „Syllogistik des Aristoteles“ referieren. Ich besprach ihn in durchaus achtungsvoller Weise und ganz überwiegend auch in anerkennendem Sinne, erlaubte mir jedoch auch einige kritische Bemerkungen. Diese scheinen nun den Verfasser in eine mir unverständliche Erregung versetzt zu haben, der er im letzten Hefte dieser Zeitschrift in einem ebenso unhöflichen wie kurzen Artikel „Zur Syllogistik des Aristoteles“ Ausdruck verliehen hat. In meiner Erwiderung will ich mich bemühen, ihn an Kürze zu übertreffen; in der Unhöflichkeit überlasse ich ihm gerne die Palme.

Von Nebenpunkten abgesehen, hatte ich gegen Maier zwei Vorwürfe erhoben: sein dritter Band sei schlecht disponiert, und seine Konstruktion des ὅρος als eines „logisch-ontologischen“ Begriffes sei unklar. Um den ersten dieser Vorwürfe zu entkräften, hat Maier den Lesern dieser Zeitschrift jetzt selbst eine Übersicht über den Inhalt seines dritten Bandes vorgelegt. Ich kann es daher getrost ihnen überlassen, sich über die Berechtigung meiner Ausstellung ein Urteil zu bilden. Ebenso mögen sie nach Maiers neuerlicher Darlegung entscheiden, ob es ihm gelungen ist, die „reale Bedeutung“ des ὅρος klarzulegen. Das einzige, was ich mir unter der „realen“, aber nicht „metaphysischen“ Bedeutung eines Begriffes denken kann, ist dies, daß er ein Begriff von wirklichen Gegenständen ist. Sollte aber dies Maiers Meinung sein, dann bedarf es wohl keines längeren Nachweises dafür, daß „der ontologische Charakter der Aristotelischen ὅροι“ für diese Meinung durchaus k e i n klarer Ausdruck ist.

Dagegen kann ich mir's nicht versagen, Maiers Kampfesweise wenigstens durch eine Probe zu illustrieren. Er behauptet, ich hätte bemerkt, der Schluß „Alle Menschen sind sterblich, alle Neger sind Menschen; folglich sind alle Neger sterblich" sei nicht ein Syllogismus, sondern eine Induktion. Und er fügt hinzu: „Von der Höhe solcher Einsicht blickt er mitleidig auf die herab, die es in solchen Dingen genauer nehmen." Also, ich bin so unwissend, daß ich einen Syllogismus von einer Induktion nicht unterscheiden kann — diesen Eindruck will Maier ohne Frage erzeugen. Was habe ich gesagt? J. St. Mill hatte gegen die Brauchbarkeit des Syllogismus eingewandt, derselbe könne nie zu neuen Erkenntnissen führen; denn um zu wissen, daß „alle Menschen sterblich sind", müsse ich schon wissen, daß auch „alle Neger sterblich sind"; der Schlußsatz sei also in dem Obersatz implizite schon mitgedacht. Darauf hatte nun Maier geantwortet, die Unterordnung des Unterbegriffes „Neger" unter den Mittelbegriff „Mensch" brauche ja nicht auf Grund des Merkmals der Sterblichkeit zu geschehen, sondern diese Unterordnung könne sich auf andere, die Neger als Menschen charakterisierende Merkmale gründen. Hiegegen bemerkte ich nun folgendes: wenn der Schließende noch nicht weiß, daß die Neger sterblich sind, so kann der Obersatz „Alle Menschen sind sterblich" nur den Sinn haben „Alle Menschen mit Ausnahme der Neger sind sterblich"; dann erhält also der Syllogismus die Gestalt „Alle anderen Menschen sind sterblich; die Neger stimmen mit den anderen Menschen in bezug auf andere Merkmale überein; folglich werden sie mit ihnen auch in bezug auf das Merkmal der Sterblichkeit übereinstimmen"; dieser Schluß aber sei ein Analogieschluß, und die Schlußkraft des Syllogismus, wenn man ihn so auffaßt, wie Maier ihn an jener Stelle auffassen wollte, beruhe somit auf einer Induktion. „Und darum Räuber und Mörder!"

Hiermit erkläre ich die Diskussion meinerseits für geschlossen: Maier mag seiner üblen Laune noch durch weitere Unfreundlichkeiten Luft machen; ich verzichte auf jede weitere Polemik mit einem Autor, der auf sachliche Einwendungen nur mit persönlichen Ausfällen zu antworten weiß.

---

# IX.

# Zur antiken Theodicee.

Von

**Wilhelm Capelle** in Hamburg.

## I.

Die Anfänge einer Theodicee konnten sich in der griechischen Philosophie naturgemäß erst entwickeln, als der Mensch in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Erörterung gerückt und als die ethische Seite des Gottesbegriffs in den Vordergrund getreten war. Vor Platon bzw. Sokrates gibt es daher keine Theodicee.

Freilich finden sich bei Platon mehr oder weniger — und nur hier und da in seinen Dialogen zerstreut — nur Andeutungen einer solchen, denn einmal ist sein Denken vorwiegend den dialektischen und den metaphysischen und andererseits den ethischen Grundfragen zugewandt, zum andern ist für ihn bei seinem ausgesprochenen Dualismus eine Theodicee verhältnismäßig einfach.[1]

Da die wesentlichste Eigenschaft der Gottheit die Güte oder — metaphysisch ausgedrückt — die Gottheit mit der Idee des Guten identisch ist,[2] kann sie an keinem Übel schuld sein; das Übel hat vielmehr andere Ursachen.[3] — Außerdem aber ist ein Teil der als Übel geltenden Dinge nur subjektiv, nur in der Auffassung der betroffenen Individuen begründet: Armut, Krankheit und anderes der Art sind keine wirklichen Übel,[4] am wenigsten aber der Tod, der für den Philosophen die Erlösung von dem Körper

[1] Vgl. die eingehende Behandlung der in Betracht kommenden Stellen bei Zeller II 1[4], 926ff., ferner 765ff., 851, 2 und 854, 1.

[2] Zeller II 1[4], 709ff., insbes. 712ff.

[3] Vgl. bes. Rep. II 379bf., 380bf.; andrerseits X 617e.

[4] Vgl. Rep. X 612ef.

und der unvollkommenen Erdenwelt und daher den Anfang der lauteren Glückseligkeit bedeutet.[5]) Was aber wirklich ein Übel ist, wird nicht durch Gott, sondern durch die ἀνάγκη, die mechanische Notwendigkeit verursacht.[6]) Diese Übel sind mit der Sinnenwelt, mit der Natur des Körperlichen unlöslich verbunden,[7]) und außerdem müssen sie als Gegenstück des Guten da sein.[8]) Wie weit durch sie die Menschen betroffen werden, hat daher für Platon kein philosophisches Interesse. Er hat jedoch aus anderen Gründen ausführlich dargelegt, daß sich die Fürsorge der Gottheit nicht nur auf das Ganze, sondern auch auf die Teile, daß sie sich auf das Kleine ebensosehr wie auf das Große erstreckt.[9]) Dieser Satz wird aus dem Wesen der Gottheit begrifflich entwickelt,[10]) aber nicht auf Tatsachen der Erfahrung begründet. Denn hier beginnt auch für Platon die Grenze, an der das Wissen dem Glauben Platz macht.

In ähnlicher Weise — auf Grund tiefster religiöser Überzeugung, aber unter dialektischer Begründung — legt Platon in

[5]) Wie Platon die Übel, die nicht nur den einzelnen, sondern ganze Städte oder Staaten treffen, angesehen hat, wissen wir nicht. Manche von ihnen wird er gar nicht als Übel betrachtet, andere — man denke z. B. an den jähen Untergang von Helike und Bura, der zu seiner Zeit (373 v. Chr.) stattfand — wohl nicht der Gottheit, sondern der anderen Ursache zugeschrieben haben. — Auf Platons Anschauung von einer bösen Weltseele, die mit dem Geist seines Systems in Widerspruch steht und überhaupt erst in dem Werk seines späten Alters hervortritt, brauche ich hier nicht einzugehen, zumal sie für die Geschichte der Theodicee nicht von Bedeutung ist. Im übrigen vgl. Zeller II $1^4$, 973, bes. Anm. 3 und 4.

[6]) Tim. 68e, auch 46e und Zeller II $4^4$, 721 ff., 766 f. Ich vermeide den unplatonischen Ausdruck „Materie“. Daß das „Nichtseiende“ oder das Unbegrenzte usw. bei Platon den Raum bedeutet, ist bekannt.

[7]) Theät. 176a, Zeller 765, 5. 930, 2. 973, 3.

[8]) Theät. 176a — οὔτ᾽ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη.

[9]) Ges. X 900c bis 903e. Dabei kommt zum erstenmal der (hier jedoch nur hypothetische) Vergleich Gottes mit einem Arzte vor, der das Ganze heilen will und kann, aber nur für das Große sorgt, während er die geringeren Teile unberücksichtigt läßt, so daß in der Folge der ganze Organismus leidet — eine Anschauung von der göttlichen Weltregierung, die Platon aufs entschiedenste bekämpft, die aber später in der Stoa teilweise wieder auflebt, vgl. unten S. 184, 47. 185.

[10]) Aus ihrer Güte (900d), Allwissenheit (901d) und Macht (901d).

anderem Zusammenhange dar, wie dem Philosophen, der ja zugleich Gott wahrhaft wohlgefällig ist, alles zum Heil ausschlägt.[11]) Denn Gott ist immer und in jeder Hinsicht gut. Im Wesen des Guten aber liegt das Helfen begründet.[12]) Und den Guten wird Gott, der Inbegriff alles Guten, nicht verlassen. Diese platonische Grundanschauung hat auch in der späteren griechischen Philosophie bedeutsam nachgewirkt.[13])

Noch in anderer Hinsicht hat Platon für die Theodicee den Grund gelegt: In der Frage nach dem Verhältnis zwischen der äußeren Lebenslage des einzelnen und seinem sittlichen Wert. Mögen die Gottlosen zu noch so glänzender Macht emporsteigen — ihre Erfolge, ihr Glück sind nur Schein,[14]) ihre Strafe eben ihr gottloser Zustand, von dem sie selbst keine Ahnung haben.[15]) Der Lohn der Guten aber besteht darin, daß sie stets gottähnlicher werden, daß ihre εὐδαιμονία durch nichts auf der Welt zerstört werden kann. Tugend und Laster tragen ihren Lohn in sich selbst.[16]) Wie aber Gott den Guten nicht verläßt, so läßt er auch den Bösen seiner Strafe nicht entrinnen. Falls nicht schon in diesem Leben, wird der Böse doch unfehlbar nach dem Tode von dem Gericht ereilt. Dabei darf aber die Strafe, die die Gottheit sendet, nicht als ein von ihr gesandtes Übel aufgefaßt werden; denn sie soll dem Betroffenen zur Besserung dienen, also der Anfang eines Guten werden,[17]) oder sie soll als abschreckendes Beispiel für die andern

---

[11]) An der denkwürdigen Stelle Rep. X 612ef. — Vgl. auch Apol. 41d.

[12]) ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν Rep. II 379b. Seitdem gilt das ὠφελητικὸν (wie das εὐεργετικὸν) als ein Grundzug des göttlichen Wesens, der besonders in der Stoa (z. B. von Antipater von Tarsos b. Plut. St. rep. 1051f. = St. V. F. III p. 249 fr. 33 Arnim; vgl. ferner Plut. De comm. not. 1075e; Ar. Did. fr. 29 Diels (Poseidonios), Epiktet Diss. IV 1, 61) hervorgehoben wird. — Vgl. auch Goethe, Das Göttliche Str. 1 und 2 und besonders zum Schluß: „Der edle Mensch Sei hülfreich und gut! Unermüdet schaff' er Das Nützliche, Rechte, Sei uns ein Vorbild Jener geahneten Wesen!"

[13]) S. die vor. Anm. und unten S. 177 Anm. 26.

[14]) Ges. X 899e und 900a.

[15]) Vgl. bes. Theät. 176d bis 177a.

[16]) Theät. 176bff., Zeller 876ff. — Freilich erwartet auch den Guten nach dem Tode der Lohn, der aber nur die Folge, nicht der Beweggrund seines Handelns ist.

[17]) Vgl. Rep. II 380b.

wirken, die hierdurch gewarnt sich bessern sollen[18]) — beides Gesichtspunkte, die in der spätern Philosophie wieder auftreten.[19])

Wenn sich schon für Platon bei seinem Dualismus die Theodicee fast von selbst ergibt, so kommt sie für Aristoteles bei seiner Grundanschauung vom Verhältnis Gottes zur Welt überhaupt nicht in Betracht. Die reine Form ist selbst unbewegt. Als reines Denken hat sie nur sich selbst zum Gegenstand. Daher wirkt sie nur indirekt: als Zweckursache, sofern durch sie in der Materie das Verlangen entsteht, sich nach ihr zu gestalten.[20]) Für Aristoteles könnte daher höchstens von einer Kosmodicee die Rede sein. Aber er gesteht dem Bösen überhaupt keine selbständige Existenz zu: das Zwecklose oder Verfehlte in der Natur stellt nur eine Verminderung des Guten dar, die auf dem teilweisen Widerstand des Stoffs gegen die Form, auf seinem Unvermögen, die Form völlig zu verwirklichen, beruht.[21])

## II.

Von hervorragender Bedeutung mußte dagegen das Problem der Theodicee für die Stoa werden. Denn sie betrachtet die Welt als ein zusammenhängendes Ganze, das in all seinen Teilen vom λόγος aufs vollkommenste und zweckmäßigste durchwaltet wird. Der Begriff der Vorsehung ist recht eigentlich durch die Stoa geprägt worden. Da aber die stoische Weltanschauung nicht nur teleologisch, sondern zugleich monistisch ist, so mußte die Theodicee, so notwendig sie für ihr System war, den Stoikern doch ganz besondere Schwierigkeiten bereiten. Andererseits aber war die Lehre von der vollkommen vernünftigen Weltregierung, die im Wachstum der Pflanze nicht minder als in der menschlichen Seele, im Wehen des Windes nicht weniger als in der ewig gleichmäßigen Bahn der göttlichen Gestirne zur Erscheinung kommt, für den

---

18) Vgl. besonders Zeller II $1^4$, 878 Anm. 6.

19) Vgl. unten S. 179 Anm. 33. — Das sittliche Übel führt Platon als Vertreter der Willensfreiheit auf den Menschen selbst zurück, trotz seiner Anschauung, daß der Fehlende aus Unwissenheit fehle. Vgl. Zeller 851 ff.

20) Vgl. Zeller II $2^2$, 265 ff.; Windelband, Geschichte der Philosophie[3] 116 ff.

21) Vgl. Zeller II $2^2$, 250 ff., 325 ff.; Windelband 116 f., 120; Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker[5] S. 53.

Außenstehenden zunächst nur eine petitio principii, die zwar unserer innersten Natur entsprechen mag, der aber doch die Erfahrung des Lebens in tausend und abertausend Fällen Hohn zu sprechen scheint.

Den Rätseln und Mängeln im Mikro- und Makrokosmos gegenüber liegt im Geist des stoischen Systems[22]) nur die Antwort, daß es in Wahrheit überhaupt kein physisches Übel gibt. Denn allein die Tugend ist ein Gut, allein das Laster ein Übel.[23]) Nur der Weise ist wahrhaft glücklich, denn nur der Besitz der Tugend gibt die εὐδαιμονία. Damit ist — im Sinne Platons, vgl. oben S. 174f. — auch die Frage nach dem scheinbaren Mißverhältnis zwischen äußerer Lage und sittlichem Wert beantwortet. Wie alle äußeren Dinge kein Übel sind, weil sie dem Seelenfrieden und der Seelenreinheit des Weisen nichts anhaben können,[24]) so sind die Güter dieser Welt, wie Reichtum und Macht, Ehre und Genuß keine wahren Güter, und ebenso gewiß ist das Glück der Bösen, mögen sie mit Glücksgütern überhäuft sein, nur vergänglicher Schein.[25]) — Dieser Standpunkt ist in der Stoa wohl bei einzelnen Vertretern in den Hintergrund getreten, doch im Grunde von allen stets anerkannt, von keinem freilich so konsequent durchgeführt worden wie von Epiktet,[26]) der auch hierin das Erbe des Kynismus nicht verleugnet.

---

[22]) Vgl. Zeller III 1³, 177.

[23]) Aus der späteren Stoa instruktiv Epiktet III 17 (περὶ προνοίας) und das kynisch gefärbte Fragment XIII Schenkl.

[24]) Vgl. Philo De providentia I 56 und bes. 62—64. 66; dazu Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 19ff., 51ff. und S. 17, 2. Ferner Seneca De prov. II 1, VI 1 und bes. § 6, wozu vgl. Epikt. Diss. I 1, 7—9. Marc. εἰς ἑαυτ. II 11 (p. 16, 7ff. Stich). Auch das Horazische „Iustum et tenacem propositi virum“ ist nach stoischem Ideal gezeichnet.

[25]) Vgl. z. B. Philo De prov. I 65.

[26]) Sehr anschaulich Diss. III 13, 9ff.: Der Kaiser kann wohl vor Feinden, Räubern u. dgl. schützen, aber nicht vor Fieber oder Schiffbruch, vor Blitz oder Erdbeben, vor Kummer oder Leidenschaft; die Philosophie dagegen καὶ ἀπὸ τούτων εἰρήνην παρέχει. Vgl. § 13, wo der Philosoph sagt, daß ihn kein Übel treffen könne: ἐμοὶ λῃστὴς οὐκ ἔστιν, ἐμοὶ σεισμὸς οὐκ ἔστιν. Für den Weisen bedeuten alle äußeren Dinge nichts. — Vgl. übrigens auch Cic. N. D. II 167 magnis viris prosperae semper omnes res. Schon Platon Rep. X 612ef., Apol. 41d (nach dieser Stelle Epikt. diss. III 26, 28). — Vgl. auch Sen. De prov. I 5.

Wenn die Stoiker diesen Standpunkt dem physischen Übel gegenüber nicht konsequent durchgeführt haben, so sind zum Teil die Einwürfe ihrer Gegner, zum großen Teil aber ihre Rücksicht auf die gewöhnliche Meinung daran schuld. Wenn aber einmal jener Standpunkt verlassen wurde, dann gab es für sie nur die Möglichkeit, die Übel entweder als ein Mittel oder als ein unvermeidliche Folge der göttlichen Weltregierung zu erweisen. —

Faßte man die Übel als Mittel der Πρόνοια auf, so konnten diese entweder physische oder ethische Bedeutung haben. Für den ersteren Fall kennen wir nur wenig Beispiele. So, wenn Chrysipp meinte, daß die Gottheit Kriege und anderes der Art als Mittel gegen Übervölkerung[27]) sende. Wie unglücklich diese Erklärung war und in wie krassem Widerspruch mit dem stoischen Gottesbegriff sie stand,[28]) ward freilich schon im Altertum erkannt und von den Gegnern mit Schärfe, ja mit Ironie, dargetan.[29])

Bei der ganzen Richtung der Stoa ist es natürlich, wenn in den meisten Fällen dem Mittel der Vorsehung eine ethische Bedeutung beigelegt wurde. Wenn wir von so allgemeinen Behauptungen wie der, daß Gott schließlich auch das Böse, wie die Werke der Bösen, zum Guten wende,[30]) absehen — Behauptungen, die nicht auf

---

[27]) ἀπαντλήσεως χάριν τοῦ πλήθους τῶν ἀνθρώπων γένους Plutarch St. rep. 1049 b.

[28]) Insbesondere mit der φιλανθρωπία Gottes, die zumal die späteren Stoiker mit Vorliebe betonen (vgl. Muson. p. 90, 12 Hense, Marcus εἰς ἑαυτ. XII 5. Plutarch St. rep. 1051 e. De comm. not. 1075 e); vielleicht brauchte schon Poseidonios diesen Ausdruck von der Gottheit, vgl. Ar. Did. fr. 29 p. 464, 27 Diels; Philo De op. mund. 81.

[29]) Plutarch St. rep. 1049 b ff. Hat Plutarch den Vergleich mit dem Galaterfürsten Deiotarus aus seiner Quelle? — Ob übrigens Panaitios (in anderem Zusammenhang) gemeint hat, daß sich in bestimmten Zeiträumen Erdkatastrophen (Überflutungen, Pest, Hungersnot) ereignen, um der Übervölkerung vorzubeugen (Polyb. VI 5, 5; Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa 65, 73, 189 f.), erscheint zweifelhaft. Vermutlich hat er die fast völlige Ausrottung des Menschengeschlechts nur als Folge jener Vorgänge aufgefaßt.

Analog jener Erklärung Chrysipps ist eine Stelle bei Philo De prov. I 57: wie ein Arzt, der Krankheiten vorbeugt, schickt auch die Vorsehung als Mittel gegen übermäßige Fruchtbarkeit der Pflanzen mächtige Regengüsse; vgl. dazu die Stellen bei Wendland a. O. S. 18, 4.

[30]) Kleanthes, Hymnus v. 14 ff., Chrysipp fr. 1184 St. V. F. II p. 340 Arnim.

philosophischer Begründung, sondern auf religiöser Überzeugung beruhen, so erscheinen vor allem die Erklärungsversuche von Bedeutung, die die sittliche Bedeutung des Übels für den einzelnen aufzeigen. Schon Chrysipp hat hier die Fundamente für die Folgezeit gelegt. Wenn er auch die gewöhnlichen Vorstellungen von der Bestrafung der Bösen durch die Gottheit in seiner Polemik gegen Platon verspottet,[31]) so hat er doch in anderem Zusammenhange das Übel, das die Bösen trifft, ausdrücklich als Strafe der Vorsehung betrachtet,[32]) die zugleich den übrigen als abschreckendes Beispiel dienen soll, damit sie sich bessern.[33])

Von ungleich größerer Bedeutung als die sehr anfechtbare Argument ist dagegen die Auffassung, daß viele scheinbare Übel dem Menschen zur Übung seiner sittlichen Kräfte gesendet werden. Wenn uns zur Erläuterung dieser Auffassung von Chrysipp nur ein wenig glückliches Beispiel bekannt ist: daß uns nämlich die Raubtiere zur Übung in der Tapferkeit dienen sollen[34]) — so ist doch der Grundgedanke in der Ethik äußerst fruchtbar geworden, zumal er bald dahin erweitert wurde, daß überhaupt alle περιστάσεις für den Tüchtigen nur Mittel zur sittlichen Läuterung sind.[35])

---

[31]) Plutarch St. rep. 1040b. Sein Spott geht wohl auf den Glauben an Bestrafungen im Jenseits, vgl. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa S. 225.

[32]) Plutarch St. rep. 1040b Ende, 1040c, 1050e. Aet. Roman. 277a. Dieselbe Auffassung in der mittleren Stoa (Poseidonios): Philo De prov. I 52 Ende, vgl. § 73. II 28 n. 104, dazu Wendland S. 80, 7.

[33]) Plutarch St. rep. 1040c. Derselbe Gedanke schon bei Platon, vgl. oben S. 175f., auch in der mittleren Stoa: Philo De prov. I 54, dazu Wendland S. 46. Ferner Seneca, N. Q. II 42, 3. — Vergleich der Vorsehung mit der Wärterin, die den Knaben trotz ihrer Liebe zu ihm öfter bestraft, damit er sich bessert: Philo De prov. I 46, vgl. auch Wendland S. 21, 2, 51, 4. Physische Übel (Hagel, Blitz, Heuschreckenplage, Krankheit) von der Vorsehung den Menschen gesandt, damit sie in sich gehen: Philo De prov. I 47, II 102 (= Euseb. praep. ev. VIII 14, 55), von der Pest, die auch Unschuldige mit hinwegrafft: ἵνα πόρρωθεν οἱ ἄλλοι σωφρονίζωνται.

[34]) St. V. F. vol. II fr. 1152 u. 1173 Arnim, vgl. auch Philo De prov. II 91 u. 103 (= Eus. VIII 14, 56) und Wendland S. 80, 4.

[35]) Sen. De prov. I 6, III 3, II 2ff; Epikt. Diss. I 6, 30—37, I 24, 1f., III 20, IV 10, 9f. Die Leiden nur gottgesandte Prüfungen: III 22, 56f.; Marc. IV 1, VII 58 (p. 92, 3ff.), VIII 35 (p 104, 20ff.), IV 49, VII 54, 68, X 33: Wendland S. 17, 3. „Denen die Gott lieben müssen alle Dinge zum Besten dienen.“

Kein Wunder, daß dieser Gedanke noch in der Ethik der Gegenwart lebendig ist.[36])

Ob dagegen schon Chrysipp das Unheil, durch das nicht nur der einzelne, sondern dereinst die ganze Menschheit betroffen werden wird, den Weltuntergang (die ἐκπύρωσις) mit auf moralische Ursachen zurückgeführt hat, erscheint zweifelhaft. Denn die Stelle bei Origenes (vgl. Cels. IV 64 vol. I p. 334, 33 ff. Koetschau), die bei Arnim unter Fragment 1174 steht, kann schwerlich mit Sicherheit auf Chrysipp zurückgeführt werden.[37]) An dieser Stelle aber wird ausgeführt, daß der Stand der Übel auf Erden nicht immer derselbe bleibt, da die Vorsehung durch κατακλυσμοὶ und ἐκπυρώσεις die irdischen Dinge reinige und nicht nur diese, sondern die ganze Welt, ὅταν πολλὴ ἡ κακία γένηται ἐν αὐτῷ. Dieser Gedanke, daß die Vorsehung Sintflut wie Weltbrand heraufführt, um die Schlechtigkeit auf Erden zu tilgen und ein neues, reineres Geschlecht erstehen zu lassen, ein Gedanke, der an alttestamentliche Vorstellungen erinnert, läßt sich, soweit ich sehe, nur als Eigentum des Poseidonios nachweisen,[38]) der neben der ἐκπύρωσι eine Sintflut als

---

[36]) Man vergleiche einmal Seneca De prov. II 2 ff., insbes. § 5—7, mit Paulsen, Einleitung in die Philosophie[5] S. 334 ff., Ethik I[4] 292 ff.!

[37]) Denn die Tatsache, daß kurz vorher eine Stelle aus einem Chrysippeischen Werk zitiert wird, ist noch kein Beweis dafür, zumal dem Origines diese Chrysippstelle (wie auch das Folgende unter fr. 1174, soweit es stoisch) durch einen andern Autor, der den Chrysipp zitiert hatte, vermittelt sein kann. Außerdem ist von einer solchen Anschauung Chrysipps nichts bekannt.

[38]) Vgl. Seneca N. Q. III 28, 7 cum deo visum ordiri meliora, vetera finiri. 29, 5, 30, 7 f. peracto iudicio generis humani. (Dem Seneca wohl durch Fabianus vermittelt, vgl. Eugen Oder, Antike Quellensucher, Philologus Supplementband [1899] S. 292 ff.) — Vgl. auch Philo De prov. I 89 f., ferner die Stellen bei Wendland S. 11, 6 (auf S. 12) und 39, 2. Analog ist die Anschauung, daß Gott, wenn die Schlechtigkeit der Menschheit überhand genommen hat, ihnen die Tyrannen als Geißel sendet: deflectere colluviem malitiae alias cupiens, ut purificet genus nostrum, Philo De prov. II 31. Man vergleiche auch die entsprechende christliche Vorstellung von Attila als Gottesgeißel oder von Napoleon I. als „Werkzeug in des Allmächtigen Hand“, das berufen ist, alles Faule und Morsche zu zertrümmern (Brief der Königin Luise an ihren Vater vom Frühjahr 1808). — Aus demselben Grunde wie die Tyrannen sendet die Vorsehung Hungersnot, Pest und Erdbeben, Philo De prov. II 32.

Ursache für den Untergang des Menschengeschlechts angenommen zu haben scheint.[39])

Wenn all diese Erklärungen auf einer teleologischen bzw. anthropozentrischen Auffassung des Weltlaufs beruhen und wenigstens insofern dem Geist des stoischen Systems entsprechen, so ist das nicht der Fall bei dem andern Weg, den die Stoa einschlug. Da manche Vorgänge und Einrichtungen in Natur wie Menschenleben bei aller Dialektik nicht als Mittel der göttlichen Weltregierung erklärt werden konnten, so blieb schon der alten Stoa, nachdem sie einmal ihre grundsätzliche Position verlassen, nichts anderes übrig als den teleologischen Gesichtspunkt zunächst in den Hintergrund zu stellen und der mechanischen Auffassung ein Zugeständnis zu machen. Man gab zu, daß mancherlei Tatsachen, die als Übel oder als sinnlos erschienen, von der Gottheit nicht direkt bewirkt, sondern nur eine unbeabsichtigte Nebenfolge des göttlichen Waltens seien.[40]) Da für die stoische Weltanschauung der kosmische Gesichtspunkt der leitende ist, dem zufolge sie alles einzelne nur in seiner unbedingten Abhängigkeit vom Weltganzen betrachten, so erklären sie, daß die Vorsehung sich unmittelbar nur auf die Wohlfahrt des Ganzen richte, der sich das einzelne unterordnen müsse.[41]) So werden insbesondere die Naturereignisse, die oft viele

---

39) Vgl. Cic. De rep. VI 24 eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est, und vor allem Seneca N. Q. III 27ff., Ad Marc. de consol. 26, 6. Schon Panaitios hatte periodische κατακλυσμοὶ als Ursache der Vernichtung des größten Teils des Menschengeschlechts angenommen. Polybius VI 5, 5; Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa S. 189f.

40) Sie geschehen nicht προηγουμένως, sondern nur κατ' ἐπακολούθησιν. St. V. F. II fr. 1156 u. 1157; Wendland S. 71, 5. — Schon Chrysipp hat diesen Standpunkt vertreten, z. B. betr. der Krankheiten, Gellius N. A. VII 1, 7ff. = St. V. F. II fr. 1170. Nur sagt er κατὰ παρακολούθησιν. Vgl. auch Marc. εἰς ἑαυτ p. 76, 2ff., ferner III 2 u. VI 36 (p. 73, 16ff.). Zu letzterer Stelle vgl. Philo De prov. II 104 = Euseb. Praep. ev. VIII 14, 59, u. damit die Polemik des Karneades, Zeller III 1³, 506, 1; Goedekemeyer, Gesch. des griech. Skeptizismus 75,7.

41) Vgl. z. B. Chrysipp b. Plut. St. rep. 1050aff.; ferner die Schrift Περὶ κόσμου 4 Ende, 5 p. 397a 19ff.; Wendland a. O. 18, 3 u. 78, 2. — Epiktet Diss. I 12, 24—26, II 5, 25ff., IV 1, 100; Marc. εἰς ἑαυτ. p. 51, 4ff., 75, 5ff., 76, 2ff., 124, 3ff.; Philo De prov. II 99ff. — Man darf diese Anschauung nicht formulieren: „Das Einzelne vergeht, damit das Ganze besteht", denn ein Vergehen gibt es nach stoischer Auffassung nicht. Marc. p. 109, 4ff. (von der Allnatur): πᾶν τὸ ἔνδον

Menschenleben als Opfer fordern, ausdrücklich nicht direkt auf die Gottheit zurückgeführt,[42]) sondern nur als Nebenwirkungen göttlicher Maßnahmen aufgefaßt,[43]) die zur Erhaltung des Ganzen unerläßlich sind. Das ließ sich freilich leichter behaupten als beweisen. Gerade über diesen Punkt scheinen uns aber einige interessante Erklärungen erhalten zu sein, die, weil hier und da zerstreut, in ihrem Zusammenhang noch nicht beachtet sind. — Am Schluß des vierten (meteorologischen) Kapitels der Schrift Περὶ κόσμου heißt es nach dem Überblick über die verschiedenen Arten der Erd- und Seebeben: ὡς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν, τῶν στοιχείων ἐγκεκραμένων ἀλλήλοις ἐν ἀέρι τε καὶ γῇ καὶ θαλάσσῃ κατὰ τὸ εἰκὸς αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες συνίστανται, τοῖς μὲν ἐπὶ μέρους φθορὰς καὶ γενέσεις φέρουσαι, τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρον — — φυλάττουσαι. Damit ist zu vergleichen

διαφθείρεσθαι καὶ γηράσκειν καὶ ἄχρηστον εἶναι δοκοῦν εἰς ἑαυτὴν μεταβάλλει καὶ πάλιν ἄλλα νεαρὰ ἐκ τούτων αὐτῶν ποιεῖ, vgl. p. 130, 1 ff.: die διαφθορὰ der Einzeldinge ist in Wahrheit nur eine μεταβολή im Interesse des Ganzen, die unmöglich anders sein kann. Denn dieser Wandel ist die Auswirkung des göttlichen λόγος, der Weltgesetz ist.

42) Seneca De ira II 27, 2 nur dementes et ignari veritatis schreiben das Wüten des Meeres und andere Naturvorgänge den Göttern zu. Nichts von all diesem ist unmittelbar für uns bestimmt. Non enim nos causa mundo sumus hiemem aestatemque referendi: suas ista leges habent, quibus divina exercentur eqs. Vgl. ferner 28, 4. N. Q. VI 3, 1 in betreff der Erdbeben sei von vornherein festzuhalten: nihil horum deos facere neque ira numinum aut caelum concuti aut terram: suas ista causas habent. Damit vgl. Sen. De prov. I 3 f.; eine Stelle, die wohl sicher auf Poseidonios zurückgeht. Vgl. ferner N. Q. II 42 ff., insbes. 46 (betr. der Blitze), wo Seneca, wie De prov. I 4 Ende, eine genauere Antwort verschiebt! — Übrigens akzeptiert er N. Q. VI 42, 1 f. offenbar die Polemik der Akademiker bzw. Epikureer, vgl. II 46 Anf. (Seine Antwort 46, 3 genügt ihm wohl selbst nicht.) Dazu vergleiche man Philo De prov. II 102 und den Gegner bei Philo II 88 Ende. Wenn hier die akademische bzw. epikureische Erklärung der Naturvorgänge vorliegt, so ist bei Philo II 102 diese mechanische Erklärung von stoischer Seite angenommen und für ihre Zwecke verwendet. — Vgl. ferner Philo De prov. II 82 Ende (geradezu dualistisch) 100. Mit Philo II 82 steht übrigens I 38 (u. 44), wo behauptet wird, daß durch solche Naturereignisse Gott den Menschen seine Existenz offenbaren wolle, in Widerspruch, der wohl die Schuld von Philos Nachlässigkeit ist. Denn der Gottesglaube ist vielmehr nur eine Folge jener Naturereignisse: Kleanthes bei Cicero N. D. II 14 = St. V. F. I fr. 528. Ferner Seneca N. Q. VII praef., Dio v. Prusa XII 28 f. (Poseidonios).

43) Philo De prov. II 100 u. 102; Wendland a. O. 78, 6.

Π. κοσμ. 5 p. 397a 19 bis 397b 9, wo von dem Kosmos = Theos gesagt wird: τούτου καὶ αἱ παράδοξοι νεοχμώσεις τεταγμένως ἀποτελοῦνται συναραττόντων μὲν ἀνέμων παντοίων, πιπτόντων δὲ ἐξ οὐρανοῦ κεραυνῶν, ῥηγνυμένων δὲ χειμώνων ἐξαισίων. Dadurch wird ein Ausgleich zwischen dem feuchten und dem trockenen Element geschaffen und so das Ganze zur Eintracht gebracht. Die Erde aber, die unzählige Erscheinungsformen und Zustände zu ihrer Zeit hervorbringt, bewahrt ihre ewige Jugend, auch bei Erdbeben, Überschwemmungen und Feuersbrünsten. All dieses dient nur zu ihrer wahren Wohlfahrt.

Nun steht bei Philo De providentia II 102 (= Euseb. Praep. ev. VIII 14, 53): σεισμοί τε καὶ λοιμοὶ καὶ κεραυνῶν βολαὶ καὶ ὅσα τοιαῦτα λέγεται μὲν εἶναι θεήλατα, πρὸς δ' ἀλήθειαν οὐκ ἔστι (θεὸς γὰρ οὐδενὸς αἴτιος κακοῦ τὸ παράπαν) ἀλλ' αἱ τῶν στοιχείων μεταβολαὶ ταῦτα γεννῶσιν, οὐ προηγούμενα ἔργα φύσεως, ἀλλ' ἑπόμενα τοῖς ἀναγκαίοις καὶ τοῖς προηγουμένοις παρακολουθοῦντα. Und § 100 = Euseb. VIII 14, 45 hieß es von Gott: τὰς οὖν τῶν στοιχείων εἰς ἄλληλα μεταβολάς, ἐξ ὧν ὁ κόσμος ἐπάγη καὶ συνέστηκεν, εἰδὼς ἀναγκαιότατον ἔργον, ἀκωλύτους παρέχεται. Reif, Schnee und Ähnliches ist nur eine Nebenfolge der Abkühlung der Luft, wie Blitz und Donner eine Nebenfolge des Zusammenstoßes bzw. der Reibung der Wolken. ὧν οὐδὲν ἴσως κατὰ πρόνοιαν, ἀλλ' ὑετοὶ καὶ πνεύματα ζωῆς καὶ τροφῆς καὶ αὐξήσεως τοῖς περὶ γῆν αἴτια, ὧν ταῦτα παρακολουθήματα. Also nach Περὶ κόσμου und Philo De providentia finden atmosphärische wie seismische Vorgänge zur Erhaltung des Ganzen statt. Denn sie sind nur eine Nebenfolge des Wechsels der Elemente und dieser Wechsel ist zur Erhaltung des Weltganzen notwendig.[44]) Die μεταβολὴ στοιχείων aber wird von der Gottheit gewirkt.

Nun hat Wendland in seiner für das Verständnis der philonischen Schrift grundlegenden Untersuchung[45]) nachgewiesen, daß die stoischen Gedankenreihen bei Philo auf Poseidonios' Φυσικὸς λόγος zurückgehen. Ebenso gehen die genannten Partien der Schrift

[44]) Vgl. auch Philo De prov. II 99. Ferner Π. ἀφθαρσίας κοσμ. c. 21: Wendland a. O. S. 7, 2, 78, 2. Vgl. auch S. 182 Anm. 41.

[45]) Philos Schrift über die Vorsehung. Berlin 1892.

Περὶ κόσμου auf Poseidonios zurück.[46]) Wir können daher diese Auffassung der Naturvorgänge als poseidonianisch betrachten.[47]) Da nun aber auch bei Seneca, wie wir gesehen haben, die Naturereignisse ausdrücklich nicht direkt auf die Vorsehung zurückgeführt werden, an Stellen, für die schon aus anderen Gründen Poseidonios (durch Asklepiodot) als Quelle sehr wahrscheinlich ist, so haben wir auch hier die Ansicht des Poseidonios vor uns, dessen Streben überhaupt war, durch natürliche (ursächliche) Erklärung[48]) derartiger Vorgänge den Menschen die Furcht vor dem Ungewohnten zu nehmen.[49])

Hiernach scheint sich ein gewisser Unterschied zwischen alter und mittlerer Stoa in der Auffassung der Naturvorgänge zu ergeben. Bei Chrysipp geht oft noch unvermittelt die teleologische und die mechanische Auffassung (κατὰ παρακολούθησιν) nebeneinander her. Die teleologische bzw. anthropozentrische Auffassung wird von ihm bis ins einzelne in oft geradezu absurder Weise durchzuführen gesucht. Aber unter dem Druck der akademischen Polemik (z. B. bei Plutarch, St. rep. 1049 b ff.) haben offenbar Panaitios und Poseidonios alle Naturereignisse nur indirekt auf die Gottheit zurück-

[46]) Für das Einzelne vgl. meine Abhandlung „Die Schrift von der Welt". Leipzig 1905. S. 24 u. 26.

[47]) Dazu kommt noch Maximus von Tyros XI 4, eine Partie, die in ihren Gedanken sicher auf Poseidonios zurückgeht. Hier steht auch, ebenso wie bei Philo De fortitud. vol. II p. 413 M = St. V. F. II fr. 1171 der Vergleich Gottes mit dem Arzt, der durch einen operativen Eingriff (Beseitigung eines Gliedes) den Organismus rettet. Damit vgl. Epikt. Diss. II 5, 26; Marc. εἰς ἑαυτ. V 8 (p. 51, 4 ff.). Ferner steht bei Maximus der Vergleich Gottes mit dem König, der sich um das Einzelne nicht kümmern kann. Derselbe Vergleich bei Philo De prov. II 102, Cic. N. D. III 86 u. 90. Auch diese beiden Vergleiche deuten auf Poseidonios.

[48]) Über sein αἰτιολογικὸν und ἀριστοτελίζον die bekannte Strabostelle c. 104. Über Poseidonios als Erdbeben- und Vulkanforscher s. vor allem Sudhaus, Ätna S. 59 ff.

[49]) Vgl. Seneca N. Q. VII 1, 1 ff., 20, 2 f., VI 3, 2 und dazu Sext. Emp., Pyrrh. Hyp. I 141 ff. Bei Seneca (VII 1, 1 ff. u. VI 3, 3) wie bei Sextus a. O. I 141 wird die Sonne den Kometen gegenübergestellt und der Schrecken nur auf die ungewohnte Erscheinung zurückgeführt. Ebenso Sen. N. Q. VI 3, 2 von den Erdbeben wie Sextus a. O. I 142. Vgl. auch Strabo c. 57 (vol. I p. 75 l. 13 ff. Meineke), der gleich darauf Poseidonios nennt!

geführt. Der Naturforscher Poseidonios führt die Erscheinungen zunächst auf mechanische Ursachen zurück, die aber — so sieht es der Philosoph Poseidonios an — nur wieder Nebenfolgen des göttlichen zwecktätigen Waltens sind, das sich auf das Ganze erstreckt. Ansätze zu dieser Auffassung zeigen sich freilich schon in der alten Stoa, aber diese eigentümliche Verbindung der mechanischen mit der teleologischen Naturerklärung scheint erst Poseidonios vollzogen zu haben.

Dieser Standpunkt des Poseidonios zeigt aber, daß er die bewußte Einwirkung der Vorsehung auf das Einzelne in Natur und Menschenleben — vielleicht mit infolge der akademischen Polemik — aufgegeben hatte.[50]) — Da aber Poseidonios — abgesehen von seiner Bedeutung als Forscher — nicht so sehr eine philosophische als vielmehr eine dichterisch-religiöse Natur ist, so finden sich doch auch wieder Spuren seiner Neigung, in besonderen Fällen ein plötzliches sichtbares Eingreifen der Vorsehung anzunehmen. So in der Rettung der Εὐσεβεῖς (Π. κοσμ. 6. 400a 35ff.; vgl. Sudhaus, Ätna S. 70, 72f., 212f.) und in der Bestrafung der Übeltäter Philomelos, Onomarchos, Phayllos (Philo De prov. II 28 = Eus. VIII 14, 33f.). Auch bei Poseidonios und bei ihm in besonderem Maße herrscht der Glaube, wo für philosophische Beweise kein Platz mehr ist.

---

Wenn die Stoa viele Vorgänge, sogar solche, die das Menschendasein aufs verhängnisvollste in Mitleidenschaft ziehen, nur als κατ' ἐπακολούθησιν geschehen betrachtete, so war damit nicht nur eine Grenze der göttlichen Allmacht anerkannt,[51]) sondern es war damit,

[50]) Magna di curant, parva neglegunt, Cic. N. D. II 167, vgl. III 86, 90, 92; Philo De prov. II 99, 102; Seneca N. Q. II 46 von Zeus: singulis non adest; ferner De prov. III 1. Unglücklich war der Vergleich Chrysipps (bei Plutarch St. rep. 1051c).

[51]) Vgl. Chrysipp bei Plutarch St. rep. 1051c = St. V. F. II fr. 1178 und bes. fr. 1183 = Philodem π. θεῶν διαγωγῆς col. 7, 28 καθάπερ ὁ μὲν Χρύσιππος ἐν τοῖς περὶ μαντικῆς λέγει μὴ δύνασθαι τὸν θεὸν εἰδέναι πάντα διὰ τὸ μηδ' ἔχειν . . . Ebenda col. 8 p. 157 καὶ κατὰ τὴν θεοῦ διαφορὰν ἰδιωτικῶς (nach Laienart!) παντὸς αὐτῷ δύναμιν ἀναθέντες, ὅταν ὑπὸ τῶν ἐλέγχων πιέζωνται, τότε καταφεύγουσι ἐπὶ τὸ διὰ τοῦτο φάσκειν τὰ συναπτόμενα μὴ ποιεῖν, ὅτι οὐ πάντα δύναται. St. V. F. II

zumal wenn man diese Nebenwirkungen als unausweichlich, als Wirkungen der ἀνάγκη[52]) betrachtet, die monistische Metaphysik der Stoa in bedenklicher Weise gefährdet. Denn hier wird die ἀνάγκη nicht als identisch mit der göttlichen Vorsehung, sondern vielmehr als im Gegensatz zu ihr befindlich aufgefaßt. Diesen Widerspruch mit der monistischen Auffassung, der sich schon bei Chrysipp zeigt und noch stärker in der mittleren und späten Stoa hervortritt, haben die Stoiker nicht auszugleichen vermocht.

Neben der teleologischen und der physikalisch-mechanischen Erklärung des Übels finden wir bei Chrysipp noch einen dritten Weg eingeschlagen: Das Gute setzt mit logischer Notwendigkeit das Böse als seinen Gegensatz voraus. (St. V. F. II fr. 1169 u. 1181). Es kann kein Gutes geben, wenn es kein Böses gibt. Daß Chrysipp hier im Irrtum ist, da Gut und Böse nur konträre Gegensätze sind (die uns erst die Erfahrung gibt), hat P. Barth dargelegt,[53]) so daß ich insofern auf seine Ausführungen verweisen kann. — Aber wie ist Chrysipp zu diesem falschen Schluß gekommen? Vermutlich liegt seiner Behauptung das dunkle Gefühl zugrunde, daß für uns die Erkenntnis des Begriffes Gut von der des Begriffes Böse abhängig sei,[54]) und umgekehrt, — daß also für unsere Erkenntnis beide Begriffe untrennbar sind. Chrysipp übersah nur, daß sie das nicht an sich, d. h. daß sie kein rein logischer Gegensatz

---

fr. 1105 οὐ πάντα μὲν ἔστι καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ ἀκωλύτως καὶ ἀπαρεμποδίστως ἡ του κόσμου διοίκησις, vgl. auch Wendland a. O. 70, 4. — Kleanthes fr. 551 Arnim: alii vero (im Gegensatz zu Chrysipp) meinen: quae quidem ex providentiae auctoritate, fataliter quoque provenire; nec tamen quae fataliter, ex providentia, ut Cleanthes. Vgl. ferner Seneca De prov. V 9 bes.: non potest artifex mutare materiam, VI 6. Noch stärker unter dem Einfluß der mittleren Stoa bereits platonisierend: Epikt. Diss. I 1, 8—13! Vgl. II 5, 27, IV 1, 100; Philo De prov. II 82 Ende, II 102 = Eus. VIII 14, 55, bes. die Worte δίχα τοῦ ἀναγκαῖον εἶναι. Vgl. ferner Wendland a. O. 54, 4, 72, 4.

[52]) Schon Chrysipp (fr. 1178) φησι πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμεῖχθαι! Siehe auch die vorige Anmerkung.

[53]) Die stoische Theodicee bei Philo, in den Philosophischen Abhandlungen M. Heinze gewidmet zum 70. Geburtstage, Berlin 1906, S. 23 f.

[54]) Darauf deuten auch die Worte bei Gellius VII 1, 4 (fr. 1169): Quo enim pacto iustitiae sensus esse posset, nisi essent iniuriae? — — quid item fortitudo intellegi posset nisi ex ignaviae oppositione?

sind.[55]) Denn wie wir, wenn wir auf Erden stets und überall eine gleich warme Temperatur hätten, weder den Begriff der Kälte noch den der Wärme kennen würden, so würden wir, wenn es auf Erden weder physische noch sittliche Übel gäbe, nicht nur den Begriff Böse, sondern auch den Begriff Gut als solchen nicht erkennen. Denn die Erkenntnis des einen Begriffs ist von der des anderen abhängig, aber nicht die Existenz von Gut und Böse selbst.

Übrigens ist Chrysipp mit dieser logischen Begründung des Übels, soweit wir aus den uns erhaltenen Fragmenten sehen können, in der Stoa allein geblieben,[56]) denn die Epiktetstelle (I 12,16), die Barth S. 23 anführt, besagt doch nur, daß die Gegensätze — darunter werden auch ἀρετή und κακία genannt — im Interesse der συμφωνία τῶν ὅλων notwendig sind. Aber damit sagt Epiktet noch nicht, daß sie logisch notwendig sind. Außerdem steht diese Stelle ganz vereinzelt.[57])

---

Mit der Erklärung des Übels in der Welt ist die stoische Theodicee nicht erschöpft. Denn da die Stoiker den Kosmos als ein ζῷον λογικὸν (καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν) definieren[58]) (D. L. VII 142, Zeno bei Sext. adv. math. IX 101 ff. = St. V. F. I fr. 110. 111. 113), so sind sie gezwungen, auch alles andere scheinbar

[55]) Übrigens bezieht er (bei Gellius VII 1, 6) sich nicht glücklich auf Platons Phaidon (60 b c), denn dort wird von Sokrates nur ausgeführt, daß Lust und Leid (das ἡδὺ und das λυπηρὸν) einander bedingen. Von den Gegensätzen überhaupt ist hier nicht die Rede. Eher hätte er sich auf die Theätetstelle (176 a, oben S. 174 Anm. 8) berufen können. Sie mag ihm den Anstoß zu seiner Erklärung gegeben haben.

[56]) Die Gegner haben jenen Satz Chrysipps besonders auf Grund der Konsequenzen, die er haben würde, zu widerlegen gesucht. Plutarch De comm. not. 1066 d bis c. 14 Ende.

[57]) Es scheint fast, als ob hier ein Nachklang von Gedanken des Poseidonios vorliegt. Aber ob Poseidonios auch den Gegensatz von Gut und Böse als zur Weltharmonie notwendig betrachtet hatte, erscheint sehr zweifelhaft. In dem 5. Kapitel der Schrift Π. κόσμου, das seine Gedanken über die Weltharmonie reproduziert, steht davon nichts.

[58]) Übrigens sagt schon Platon (Tim. 30 b) vom Kosmos ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε, womit vgl. Sext. adv. math. IX 107.

Sinn- und Zwecklose in der Welt zu rechtfertigen. Daß sie dabei oft in arge Schwierigkeiten gerieten, ist natürlich. Aber statt sich zu bescheiden und manche Rätsel als unlösbar anzuerkennen, wollten sie alles erklären und verfielen dabei — zumal Chrysipp — in einen oft geradezu kindischen Rationalismus.

Drei Punkte sind es besonders, um die sich ihre Untersuchungen drehen: die Einrichtung des Menschen, die Existenz mancher Tiere und Pflanzen und endlich manche Erscheinungen der — wie wir bis jetzt sagen anorganischen Natur.

Die Einrichtung des menschlichen Körpers war schon von Protagoras bemängelt und dessen Ausführungen von Aristoteles (De part. an. IV 10. 687a23 ff.) zurückgewiesen worden. Später hatte Epikur und nach ihm die Skeptiker, besonders Karneades, diese Mängel nachdrücklich hervorgehoben und daraufhin die Existenz einer Vorsehung bestritten. Daher versuchten die Stoiker, aufzuzeigen, wie zweckmäßig jedes einzelne Glied bzw. Organ des menschlichen Körpers eingerichtet sei.[59]) Dieser Streit zwischen der Stoa und Epikur bzw. der Akademie ist indessen von Eduard Norden in seinen Beiträgen zur Geschichte der griechischen Philosophie unter umfassender Benutzung der Quellen so ausgezeichnet dargelegt worden, daß ich seinen äußerst lehrreichen Ausführungen nur wenig hinzufügen kann.[60])

Besonders beliebt war bei den Gegnern der Stoa die Behauptung, daß die Tiere von der Natur viel besser als der Mensch behandelt seien.[61]) Den Tieren habe die Natur Kleidung, Nahrung und Lager gegeben, den Menschen nicht.[62]) Worauf denn die Stoiker ausführten, daß der Mensch durch seine Vernunft (den λόγος) allen Tieren unendlich überlegen sei.[63])

---

[59]) Hauptstelle Cicero N. D. II 133—153. — Vorher hatte schon (der xenophontische) Sokrates diesen Standpunkt vertreten.

[60]) Im XIX. Supplementband von Fleckeisens Jahrbüchern S. 431—439.

[61]) Epikur scheint die Natur als Mutter der Tiere, aber als Stiefmutter der Menschen bezeichnet zu haben. Vgl. Norden a. O. S. 436.

[62]) Vgl. Protagoras bei Aristoteles l. c. und Plato Protag. 321c (bei Diels, Fragm. d. Vorsokr. S. 521f.); vgl. ferner die Antwort des Origenes auf die epikureischen Ausführungen, c. Cels. IV 78ff.

[63]) Plutarch κατ᾽ ἰσχύος (fr. XXIV Bernardakis), Diogenes epist. 36, 5,

Auch in der Tierwelt gibt es mancherlei Erscheinungen, die einer vernünftigen Einrichtung der Welt zu widersprechen scheinen. Doch selbst hier suchte Chrysipp den teleologischen Gesichtspunkt geltend zu machen, wie er denn auf den Nutzen der Wanzen und Mäuse und andererseits den der Hähne hinwies.[64]) — Da sich aber von manchen Tieren schlechterdings kein Nutzen nachweisen ließ, nahm er einen anderen Gesichtspunkt zu Hilfe: Vieles hat die Natur der Schönheit wegen hervorgebracht, z. B. den Pfau um seines Schwanzes willen.[65]) Dieser ästhetische Gesichtspunkt scheint auch später von den Stoikern gelegentlich benutzt zu sein.[65a])

Es gibt aber Fälle, wo weder der teleologische noch der ästhetische Gesichtspunkt möglich ist, z. B. betr. der Existenz mancher widerlicher oder giftiger Tiere, wie Schlangen, Würmer, Läuse usw. Sehr instruktiv ist hierüber Philo De providentia II 104 = Euseb. Praep. ev. VIII 14, 59 τῶν δ' ἑρπετῶν τὰ ἰοβόλα γέγονεν οὐ κατὰ πρόνοιαν, ἀλλὰ κατ' ἐπακολούθησιν . . . ζωογονεῖται γὰρ ὅταν

---

Origen. c. Cels. IV 78. Trivial Epiktet Diss. I 16, 1 ff. Ein groteskes Argument gegen die Einrichtung des menschlichen Körpers scheint aus dem Vorhandensein der μύξαι (des Nasenschleims) von den Epikureern (oder Akademikern) hergenommen zu sein. Epikt. Diss. I 6, 30 f., II 16, 13, III 22, 90, IV 11, 32. Damit scheint man die Stoiker oft geärgert zu haben. Denn sonst würde Epiktet deswegen die Vorsehung nicht verteidigen! — Daß die Stoiker übrigens auch für das Vorhandensein der μύξαι eine teleologische, und zwar ganz verständige Erklärung hatten, sieht man aus Cicero N. D. II 145. — Über die Barthaare Epikt. Diss. I 16, 9 ff.

Über eine ganz andere und wirklich ernste Frage grübelt Marc Aurel (εἰς ἑαυτ. XII 5): Warum ereilt auch die guten Menschen der Tod, wenn doch mit dem Tode alles aus ist? Darauf antwortet er sich: Es wird schon so gut sein, denn wenn Gott es so geordnet hat, so ist es gut und gerecht. So tröstet ihn sein frommer Glaube über eine schmerzliche Frage der Theodicee.

[64]) Plutarch St. rep. 1044 d, 1049 a. — Über den Nutzen wilder bzw. giftiger Tiere vgl. Philo De prov. II 103 f., Wendland a. O. S. 80. — Auch in der Pflanzenwelt werden die Giftkräuter durch den Hinweis auf ihre heilkräftige Wirkung von den Stoikern gerechtfertigt. Vgl. Philo De prov. II 92 ff.

[65]) Plutarch St. rep. 1044 c πολλὰ τῶν ζῴων ἕνεκα κάλλους ἡ φύσις ἐνήνοχε, φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ: ob die Worte 1044 d unmittelbar seiner Darlegung des Nutzens der Wanzen und Mäuse (so wörtlich) folgten, wie es nach Plutarch scheinen kann, ist wohl zweifelhaft.

[65a]) Vgl. St. V. F. II 1163—67; Epikt. Diss. I 16, 13; Marc. εἰς ἑαυτ. III 2 bes. p. 21, 16 ff., VI 36. S. auch Wendland a. O. S. 76, 1.

ἡ ἐνυπάρχουσα ἰκμάς μεταβάλῃ πρὸς τὸ θερμότερον. Der feuchten Wärme legten die Stoiker bekanntlich Zeugungskraft bei (vgl. z. B. Cicero N. D. II 23ff., bes. § 24 Ende), ἔνια δὲ καὶ σῆψις ἐψύχωσεν, ὡς ἕλμινθας (die Eingeweidewürmer) ἡ μὲν περὶ τροφήν, φθεῖρας δ' ἡ ἀπὸ τῶν ἱδρώτων. ὅσα δ' ἐξ οἰκείας ὕλης κατὰ φύσιν σπερματικὴν καὶ προηγουμένην ἔχει γένεσιν, εἰκότως ἐπιγέγραπται πρόνοιαν. Dazu vergleiche man eine bisher nicht beachtete Stelle bei Joannes Lydus, De mensibus IV 74, πρὸς τοὺς ἀντιλέγοντας τῇ προνοίᾳ καὶ μεμφομένους τούτοισι τοῖς ζωυφίοις, ἀκρίσι λέγω καὶ ἐρυσίβαις καὶ ὡς οὐ προσηκόντως φαίνονται παρηγμένα, φησὶν ὁ Ἀπολλώνιος (?), ὅτι γελοῖόν ἐστιν ἐγκαλεῖν τῇ προνοίᾳ, μᾶλλον δὲ καταγέλαστον, εἰ ψύλλαι γεγόνασι καὶ κόρεις· ἔδει γὰρ ἵνα μὴ ψύλλαι γένωνται, ζῷον μηδ' ὅλως γενέσθαι, μηδ' ἵνα κόρεις ἀνθρώπους· ἐπειδὴ ἐκ τῆς ἀνθρώπου πρὸς ἔνια τῶν ξύλων παρατρίψεως κόρεις γίγνονται, ἐκ δὲ παντὸς οὔρου ψύλλαι, μυῖαι δὲ ἐξ ἀποπάτου ἢ καὶ ἄλλης θερμῆς ὑγρασίας! (p. 126, 5ff. Wünsch).[66]) — Daß diese Lydusstelle mit der Philos zusammengehört, liegt auf der Hand. Hier ist also der teleologische Gesichtspunkt vollständig aufgegeben und einfach der physikalische akzeptiert. Solche Tiere entstehen κατ' ἐπακολούθησιν, aber nicht als Nebenfolge an sich zwecktätiger Einrichtungen der Vorsehung, sondern als Nebenfolge der Fäulnis bzw. Zersetzung der Stoffe! —

Diese Auffassung läßt sich zwar für die alte Stoa nicht nachweisen, aber sie scheint doch (im Anschluß an Aristoteles?) in der mittleren Stoa vertreten zu sein,[67]) denn die Philostelle wird doch wohl auf Poseidonios zurückgehn. —

Entsprechend haben die Stoiker die anorganische Natur erklärt, wie z. B. meteorische Vorgänge. Wo sie ihren Zweck bzw. Nutzen für die Menschen nicht nachweisen können,[68]) erklären sie, wie wir schon oben sahen, die Erscheinungen κατ' ἐπακολούθησιν. Oft

---

[66]) Oft geht auch neben der physikalischen die teleologische Erklärung einher, wie bei Philo De prov. II 104ff.

[67]) Dazu stimmen auch die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschungen des Poseidonios, der z. B. den Einfluß des Klimas bzw. der Sonne auf Tier- und Menschenwelt im einzelnen sehr scharfsinnig verfolgte, wie Eugen Oder (Philologus, Supplementband VII S. 325 Anm. 124) gezeigt hat.

[68]) Wie dies z. B. Seneca N. Q. V 18, 1ff. § 13f. betreff der Winde tut.

verbinden sie auch unbedenklich den teleologischen mit dem physikalischen Gesichtspunkt (Betr. meteorischer Vorgänge Philo De prov. II 99 ff. Wendland a. O. S. 77 ff.).

---

Von zwei Seiten sind bekanntlich die Haupteinwürfe gegen die stoische Theodicee gemacht worden, von den Epikureern und von den Akademikern. Die Einwürfe der Akademiker zeigen vor allem die Widersprüche der Stoa mit andern Lehren ihres eigenen Systems (man vergleiche besonders Plutarchs Schrift De Stoicorum repugnantiis), die der Epikureer legen meist den äußeren Schein der Dinge zugrunde. Die einschneidensten Einwendungen gegen die stoische Theodicee haben die Akademiker gemacht, insbesondere Karneades. Hatten die Stoiker einmal ihre ursprüngliche Position verlassen und das Übel als solches zugegeben, so war gegen sie der empfindlichste Einwurf der, woher denn der Ursprung bzw. die Existenz des Übels zu erklären sei! Die Materie kann das Übel doch nicht aus sich selbst hervorgebracht haben. Denn sie ist qualitätslos und alle Veränderungen, die sie erleidet, erhält sie von dem sie bewegenden und gestaltenden Prinzip. Es bewegt und gestaltet sie aber der in ihr vorhandene λόγος, sie, die sich weder selbst bewegen noch gestalten kann, daher muß das Übel, wenn es durch nichts entsteht, aus dem Nichtseienden stammen; wenn es aber durch das bewegende Princip entsteht, muß es von Gott kommen.[69])

Die anderen Einwände richten sich gegen den Vorsehungsglauben überhaupt.[70]) Es wird nämlich von epikureischer wie akademischer

---

[69]) Plutarch De comm. not. 1076c. Damit vgl. De animae procr. c. 6, bes. 1014f bis 1015c, wo genau dieselbe Polemik vorliegt, die unzweifelhaft aus der gleichen akademischen Quelle (Karneades?) stammt.

[70]) Scharfsinnig Plutarch St. rep. 1048d, wohl akademische Dialektik: nach stoischer Lehre gibt nicht Gott den Menschen die Tugend, die doch das einzige Gut ist, sondern diese muß von den Menschen selbst erworben werden (ist αὐθαίρετον). Wenn nun die Götter die Tugend verleihen können und es doch nicht tun, so sind sie schlecht. Wenn sie es aber nicht können, können sie überhaupt nichts nützen.

Seite jede Berechtigung einer teleologischen Weltbetrachtung bestritten. Welchen Zweck haben Blitze, Stürme und Hagelschauer Erdbeben und Pest, die obendrein ohne Unterschied Schuldige wie Unschuldige dahinraffen?[71]) Welchen Zweck haben gar meteorische Erscheinungen wie Kometen, Sonnen- und Mondfinsternisse oder die Milchstraße? (Philo De prov. II 88 f.) Und welchen Zweck haben viele verderbliche Wesen in Land und Meer?[72]) Wozu gibt es Raub- oder Gifttiere oder giftige Pflanzen? (Philo De prov. II 92 ff.) Hat all diese Dinge die Vorsehung, die für das Beste des menschlichen Geschlechts sorgt, hervorgebracht? Nein, auf mechanische Ursachen geht vielmehr alles zurück.

Und wieviel Unglück läßt Gott erst durch die Menschen selbst geschehen! Es genügt nicht, daß er die Übeltäter bestraft. Er hätte das Unrecht überhaupt nicht geschehen lassen dürfen![73]) Und oft bestraft er die Übeltäter nicht einmal, oft leben die größten Frevler bis an ihr Lebensende herrlich und in Freuden, ja, sie sterben eines durchaus friedlichen Todes![74]) — Wenn aber die Stoiker alle Güter des Menschen in seine vernünftige Begabung legen und diese nicht genug preisen können, so erwidern die Akademiker: nichts wird ja gerade mehr von den Menschen mißbraucht als die Vernunft! Jeder Verbrecher, jeder abgefeimte Schurke ist ja nur durch die Vernunft zu seinen Handlungen fähig! Wie konnten die Götter eine Gabe geben, die von den allermeisten Menschen so furchtbar mißbraucht wird![75])

Ein anderes beliebtes Argument gegen das Walten einer Vorsehung ist das Mißverhältnis zwischen dem Lebensgeschick und dem

---

[71]) Philo De prov. I 37, 59; epikureisches Argument, vgl. Wendland S. 13; aber auch akademisch, vgl. Minucius Felix, Octavius V 8 ff.; Goedekemeyer, Gesch. des griech. Skept. S. 75, der leider Wendlands Schrift nicht kennt. Philo II 87 ff., epikureisch, Wendland 76 ff.; Seneca N. Q. II 42, 46 Anf.

[72]) Akademisch, St. V. F. II fr. 1172. Vgl. auch I fr. 159.

[73]) Der Akademiker bei Cicero N. D. III c. 33 u. c. 38 Ende. Anders, aber analog Plutarch St. rep. c. 32 Ende.

[74]) Der Akademiker bei Cicero N. D. III § 80 ff.

[75]) Der Akademiker bei Cicero N. D. III 66 ff. Analog der Gedanke bei Seneca N. Q. V 18, 11 f. betreff des Geschenkes der Winde. — Vgl. auch Plutarch St. rep. 1048 d.

sittlichen Wert des einzelnen. Warum geht es den Guten meist schlecht und den Schlechten oft gut?[76]) Wenn die Stoiker um eine Antwort hierauf nicht verlegen waren, so war das um so mehr der Fall bei der Frage nach dem sittlichen Übel, denn hier ist bekanntlich der schwächste Punkt ihrer Theodice, da ihnen ihr strenger Determinismus verbietet, dem Menschen allein die Schuld für seine sittlichen Verfehlungen aufzubürden. Die Gegner erklärten daher, alle Bosheiten und Fehler der Menschen gingen, da nach stoischer Lehre die Gottheit allmächtig sei[77]) und nichts ohne ihren Willen geschehe, auf die Gottheit selbst zurück.[78])

Manche der gegnerischen Einwürfe haben offenbar die Stoiker sehr ins Gedränge gebracht, so daß ihre Antworten oft nicht viel mehr als Verlegenheitsausreden sind. So, wenn sie angesichts der Existenz vieler verderblicher Wesen in Land und Meer antworten: der Nutzen vieler Dinge auf der Welt sei bis jetzt noch verborgen; er werde aber mit der Zeit an den Tag kommen (St. V. F. II 1172). Oder wenn sie angesichts der Straflosigkeit so vieler Frevler erwidern: oft werde die Strafe erst an den Nachkommen vollzogen (Cic. N. D. III 90), eine Antwort, die schon von dem Borystheniten Bion[79]) und später von den Akademikern verspottet wurde (Cic. N. D. III 90, Philo De prov. II 7). Besser war noch ihre Antwort den Akademikern gegenüber, daß der Mißbrauch guter Gaben der Vorsehung nichts gegen die göttliche Weisheit beweise.[80])

---

[76]) Philo De prov. I 37, II 3ff.: ein epikureisches, aber auch kynisches, überhaupt volkstümliches Argument, vgl. Wendland a. O. S. 48, 7. Besonders auch von den Akademikern (Karneades) verwertet, Wendland S. 49f., 83.

[77]) Vgl. z. B. Cicero N. D. III c. 39 Anf., auch Plutarch St. rep. 1050b ff. Daß die Stoiker die Allmacht der Gottheit der Polemik der Gegner gegenüber gelegentlich aufgaben, haben wir oben gesehen.

[78]) Plutarch St. rep. c. 33, ferner 1050b ff., 1056d; De comm. not. 1076d bis c. 34 Ende. Die Stoiker schoben zwar oft die Schuld auf den Menschen, Kleanthes Hymn. v. 13, Cic. N. D. III 76, aber wie sich diese Behauptung mit ihrem Determinismus vertrüge, vermochten sie nicht zu zeigen.

[79]) Plutarch De sera numinis vindicta c. 19, Wendland a. O. 49, 2, 50, 1.

[80]) Cic. N. D. III 70; Seneca N. Q. V 18, 4ff. u. § 13ff.; Philo De prov. II 110 = Euseb. praep. ev. VIII 14, 69.

Es war ein Irrtum der Stoiker, wenn sie meinten, ihre Theodicee wissenschaftlich beweisen zu können, aber ebenso waren die Gegner im Irrtum, die sich anmaßten, eine wissenschaftliche Antitheodicee zu geben. Beruht doch die Stellung des einzelnen zur Theodicee in letzter Linie auf dem Glauben, nicht aber auf dem Ergebnis wissenschaftlichen Beweisens. Diejenigen, deren Gemüt sich beim Schein der Dinge nicht zu beruhigen vermag, werden stets das Bedürfnis nach einer Theodicee empfinden.[81])

Kein Wunder, daß die Nachwirkung der stoischen Theodicee wie überhaupt der stoischen Teleologie trotz aller akademischen Einwände — die epikureischen berühren fast nur die Oberfläche — bedeutend gewesen ist. Philo[82]) wie die Neuplatoniker[83]) sind aufs stärkste dadurch beeinflußt. Aber auch bei Leibniz, der das Übel nicht nur als subjektiv und relativ, als durch die Schranken der endlichen Wesen bedingt, sondern als Moment der Entwickelung in dem Stufenreich der Wesen, als Mittel zur Verwirklichung der Harmonie der Welt auffaßt, findet sich, wenn auch wohl durch den Neuplatonismus vermittelt, eine Nachwirkung stoischer Gedankenreihen.[84])

Vor allem aber ist das Christentum mit seiner teleologischen bzw. anthropozentrischen Weltauffassung durch die Stoa tief beeinflußt. Wie nahe sich die grundsätzliche Position der Stoa, daß alle äußeren Dinge für den sittlich Tüchtigen kein wirkliches Übel sind, sondern ihm nur zur Vervollkommnung und Läuterung dienen, mit der christlichen Anschauung berührt, haben wir oben gesehen.[85]) Ein durchgreifender Unterschied besteht freilich zwischen stoischer und christlicher Theodicee. Nach stoischer Auffassung richtet sich die

---

[81]) Über die Auffassung des modernen religiösen Menschen von einer Theodicee, die mit dem Standpunkt unseres jetzigen Welterkennens im Einklang steht, vergleiche man besonders die bedeutsamen Ausführungen von R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht S. 11ff., 282ff.

[82]) P. Barth a. O. S. 25ff.

[83]) Paul R. E. Günther, Das Problem der Theodicee im Neuplatonismus, Inauguraldiss., Leipzig 1906, S. 48ff.

[84]) Günther S. 57ff.

[85]) S. 179f.

Einwirkung der Gottheit nur auf das Weltganze, nicht auf das Einzelne als solches, nach christlicher Grundanschauung dagegen, wie sie zuerst in der Bergpredigt vorliegt, richtet sich das göttliche Walten ebensogut auf das Einzelne wie auf das Ganze. Gott führt die einzelne Menschenseele seine besonderen Wege, um sie dadurch zum Heil zu führen. Hier zeigt sich der Unterschied zwischen religiöser und rein rationalistischer Auffassung vom Weltlauf.

## X.

# La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.

Par

Dr. **P. Hadelin Hoffmann,** cap.

### I.

Roger Bacon est augustinien par toutes ses tendances. Toutefois c'est un augustinien aux allures indépendantes et libres, imprimant à tout ce qu'il touche le cachet de son originalité. La théologie est le but constant de ses efforts. Dernier couronnement du vaste édifice scientifique qu'il rêve de construire, elle doit exercer un rôle dominateur, imprimer à l'intelligence et à la conduite de l'homme une direction décisive. Dans la pensée de Bacon, la Sagesse totale est un principe de réduction destiné à opérer la conciliation harmonieuse de la raison et de la foi, à réaliser l'unité de la science et de la vie. Car, cet esprit ferme et positif, adonné aux recherches analytiques de la science expérimentale, est en même temps travaillé par un impérieux besoin de synthèse. Spectateur attristé d'un mouvement d'idées qu'il croit funeste aux intérêts de la religion et de la société par l'injuste abandon dans lequel on laisse les sciences naturelles, abandon qui, selon lui, prépare le divorce entre elles et la théologie, — il pousse à une systématisation hardie de tout le savoir humain dans laquelle il y aura place pour toutes les sciences et pour toutes les découvertes de l'avenir, et dont le principe reste néanmoins leur convergence vers la théologie.

A l'angoissante question de la destinée humaine le pessimisme moderne répond par l'aspiration au néant. Mais le néant auquel il aspire est un mystère plus redoutable que la vie elle-même. Au XIII[e] siècle, dans une société foncièrement chrétienne, jeune et

vaillante, la vie prenait une signification plus haute. Elle tendait vers un but surnaturel, auquel tout était subordonné. La science par ses merveilleuses découvertes n'avait pas alors comme de nos jours ouvert aux yeux de l'homme ses horizons prestigieux et donné à son orgueil l'illusion qu'il possède en lui-même de quoi assouvir ses inassouvissables désirs. Bacon, le seul qui dans la nuit du moyen-âge eut le pressentiment et comme la révélation anticipée des civilisations à venir, n'en fut pas ébloui. Enfant d'un siècle de foi naïve, il ne vit dans la science qu'un puissant moyen de régénération sociale, un moyen de conduire l'homme plus sûrement à sa destinée éternelle. Pour lui, la science n'a de prix qu'à ce titre. Tout ce qui nous entoure, tout ce dont nous usons doit avoir à nos yeux un but d'utilité pratique. Or, le but utile par excellence, la seule chose nécessaire c'est le salut, et la seule voie qui y conduit c'est la sagesse dont Dieu a fait don à l'homme en vue de cette fin unique. Toute considération étrangère à ce but est illusoire et funeste, écrit Roger; elle conduit à l'aveuglement et à l'abime. Plus d'un sage, séduit par l'éclat trompeur d'une fausse science, s'est perdu irrémédiablement;[1]) et la fausse science est celle qui fait abstraction de la fin *surnaturelle* de l'homme et qui a la prétention de se constituer pour elle-même.

Esprit éminemment pratique, Bacon n'admet point la spéculation pour elle-même. La culture désintéressée de la philosophie et des sciences lui semble inutile et nuisible; elle conduit à l'aveuglement de l'enfer. «*Philosophia infidelium est penitus nociva et nihil valet secundum se considerata. Nam philosophia secundum se ducit ad coecitatem infernalem, et ideo oportet quod secundum se sit tenebra et caligo.*»[2]) Elle détourne en effet l'activité humaine de son véritable but; et on fait de la science une fin, alors qu'elle n'est qu'un moyen. La dignité de la raison est d'être au service de la foi et de la religion. Voilà pourquoi toutes les sciences doivent être subordonnées et ramenées à la théologie; voilà pourquoi il faut ordonner vers celle-ci tout le développement humain. C'est ici

[1]) Bridges, *Opus Majus* Vol. III, p. 36. — Dom Gasquet, *English historical Review*, 1897, p. 503.

[2]) *Opus Maj.* III, p. 79. Bridges, Londres 1900.

le principal souci de Bacon. Poursuivant l'unité du savoir et de la vie, il croit l'assurer par la compénétration intime de la philosophie et de la théologie et en assurant la primauté de cette dernière. La théologie est le principe de cette grandiose unité: elle doit exercer sa domination et son contrôle sur toutes les sciences inférieures dont le rôle est essentiellement subsidiaire. «*Dico igitur quod est vel una scientia dominatrix aliarum, ut theologia, cui reliquae penitus sunt necessariae, et sine quibus ad effectum pervenire non valet*, quarum virtutem in suum jus vindicat, ad cujus nutum et imperium coeterae subjacent.»[3]) Toutefois si les sciences philosophiques sont les humbles vassales de la théologie, elles lui sont egalement nécessaires, car sans elles il est impossible à la théologie de se constituer. Toute la valeur de la philosophie lui vient de la science révélée; son but essentiel et même unique doit être la défense du dogme et le bien général de l'Eglise. «*Philosophia inutilis sit et vana, nisi prout ad sapientiam Dei elevatur, et ei serviat absolute et relative ad ecclesiam.*»[4])

Jusqu'ici Roger Bacon reste dans la tradition médievale,[5]) tout en accentuant cependant, de façon assez fâcheuse, la dépendance de la philosophie vis-à-vis de la théologie. Personne n'a plus insisté sur ce point. Qu'on ne prenne pas néanmoins cet asservissement pour une marque de mésestime à l'endroit de la philosophie. Roger s'en fait au contraire une très haute idée; il en attend les services les plus éminents pour les individus, pour la société et l'Eglise. Il est même remarquable qu'à une époque où le prestige appartenait à la force brutale, il ose lui préférer la science pour le triomphe de la vérité et la diffusion de l'évangile.[6]) Mais pour cela, il faut que la science et la philosophie restent étroitement unies à la théologie. A cette condition seulement, on

---

[3]) *Op. Maj.* III, p. 37.

[4]) Brewer, *Opus Tertium*, c. xxiv, p. 83. Londres 1859. Id. *Opus Minus*, p. 358.

[5]) On sait en effet que toute l'organisation scientifique et pédagogique du moyen-âge convergeait vers l'étude de la théologie, à laquelle la philosophie et les sciences n'étaient qu'une préparation. Voyez les réglements de l'université de Paris, dans Deniffle, *Chartul. Univ. Par.* I, n. 87, p. 143.

[6]) *Opus Tert.* p. 3 et 4. ed. Brewer.

réalisera l'ordre nécessaire à la constitution de la sagesse totale et à la vie humaine. Il ne s'agit pas de construire en face de la science révélée un édifice distinct d'elle; ce serait réintroduire dans la vie intellectuelle et morale un principe de division et de ruine, rétablir l'antagonisme entre la raison et la foi, antagonisme fatal à la science et à la société. Avant tout il importe de dissiper ce conflit funeste. La vérité est une et ne peut se contredire. Or, la foi est certaine, divinement. La raison ne saurait donc ébranler cette certitude. Il faut qu'elle reconnaisse la suprématie du dogme.[7])

Par son but la philosophie est donc ramenée à la théologie. Elle s'identifie avec ce qu'on appelle aujourd'hui l'apologétique. Bacon ne se contente pas en effet d'une subordination toute matérielle, consistant en ce que les conclusions de l'une ne viennent pas heurter celles de l'autre; mais la science rationnelle est de plus essentiellement ordonnée à la défense de la religion. «*Philosophia non est nisi sapientiae divinae explicatio per doctrinam et opus. Et propter hoc una est sapientia perfecta quae sacris litteris continetur, et sanctis a Deo data; per philosophiam tamen, sicut per jus canonicum explicanda.*»[8]) La philosophie perd donc par là même sa valeur originale et autonome. Elle n'a plus d'autre titre à l'existence que son rôle d'auxiliaire de la foi. Il en sera de même pour les sciences dont Bacon exagère quelquefois la portée — c'est le cas pour les mathématiques — au profit de la théologie. Cette tendance à confondre la religion et la philosophie se retrouve chez J. Scot Eriugène, pour qui «philosopher n'était pas autre chose qu'exposer les règles de la véritable religion.»[9])

On reconnait aisément ici chez le docteur franciscain l'expression outrée de l'esprit augustinien. Une des thèses caractéristiques de l'augustinisme médiéval est en effet, d'après quelques historiens, l'absence de distinction formelle entre la philosophie et la théologie.[10])

---

[7]) *Op. Majus* III, p. 37.

[8]) *Opus Maj.* III, p. 68.

[9]) Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis regulas exponere. Domet de Vorges, *S. Anselme*, p. 27.

[10]) C'est la thèse du P. Mandonnet (*Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII^e siècle.* Fribourg, p. LXIV.) combattue d'ailleurs par M. De Wulf (*Gilles de Lessines*, Louvain 1901, p. 21 et suiv.)

Suivant Bacon, Dieu a posé toute créature et toute vérité dans la bible. Pourquoi? Sinon en vue de l'intelligence du texte sacré et pour l'explication de sa loi. Il n'y a donc en réalité qu'une seule sagesse parfaite, laquelle est contenue dans l'Ecriture, qui a été révélée par Dieu à ses saints, et dont la philosophie n'est que l'explication. Non seulement, dit-il, la philosophie n'est pas étrangère à la sagesse divine, mais elle y est comprise, «*conclusa*». La Bible est la source d'où découle toute vérité: naturelle ou surnaturelle. Voulez-vous par conséquent vous instruire dans la philosophie, c'est dans l'Ecriture qu'il faut l'étudier; c'est le seul moyen de devenir vrai philosophe. «*Qui vult scire philosophiam, sciat eam in usu scripturae, et secundum quod scriptura requirit, et tunc potest veraciter eam scire.*»[11])

Vaine est donc la prétention de constituer une science qui n'aurait point l'Ecriture pour fondement. Plus vaine encore et digne de toute réprobation serait la tentative de lui opposer la science. Une telle science n'en aurait que le nom. Bien plus, le chrétien doit avoir en horreur toute doctrine qui, sans contredire formellement les écrits inspirés, enseignerait autre chose que ce qu'ils enseignent. Ailleurs peut-être cette attitude ne tirerait pas à conséquence, mais ici, ajoute Roger, la divergence des doctrines aboutit nécessairement à la contradiction, comme il appert par l'autorité de l'évangile.[12])

Sous l'influence de S. Augustin pour qui toute vérité est enseignée dans la bible et toute erreur condamnée, S. Bonaventure expose une théorie analogue dans son opuscule «*De Reductione artium ad theologiam.*» Le Séraphique docteur enseigne que nos connaissances scientifiques et philosophiques se ramènent à la science des Ecritures, laquelle *renferme* et *complète* les premières, et leur fournit en quelque sorte une base.[13]) Chez Bonaventure cette doctrine a une signification plutôt mystique. Chez son confrère d'Oxford au contraire, elle a plus qu'une importance théorique.

---

[11]) Brewer, *Opus Tertium*, p. 83. et 71.

[12]) Sed diversitas, quamvis alibi non facit contradictionem, hic tamen eam inducit .... (*Opus Maj. III, 37.*)

[13]) *Tria opuscula.* De Red. art. ad theol. p. 510, 7. (Quaracchi.)

Il y voit en effet le principe, non seulement de la réforme du «Studium», mais encore d'une réorganisation sociale fondée sur l'hégémonie spirituelle de l'Eglise. Il ne faut pas l'oublier, d'ailleurs; Bacon est l'enfant d'un siècle théocratique. Et si indépendant, si transcendant que soit son génie, il serait monstrueux qu'il ne subit par quelque côté l'influence du milieu où il a vécu. Or, pour Roger comme pour son siècle, le vicaire du Christ représente la plus haute autorité qui soit sur la terre. Devant elle, tout doit fléchir. L'empereur lui-même n'est, comme Charlemagne, que «le bon sergent de Dieu», le défenseur et le soutien naturel de la papauté. Toute la politique chrétienne se résume, selon lui, dans la loi des deux Testaments; il ne la conçoit que sur le modèle de la théocratie hébraïque. L'Ecriture est en somme le droit naturel des sociétés chrétiennes.[14]) C'est de la diffusion de ces idées que Roger attend la pacification sociale et la paix universelle.

## II.

Nous venons de voir que la philosophie est toute entière contenue dans la bible, qu'elle est, avec le droit canon, l'explication de la parole révélée. Mais la théologie est aussi l'étude de l'Ecriture sainte; elle aussi est une explication de la sagesse divine. La philosophie, déjà ramenée à la théologie par son but, s'identifierait-elle encore avec elle par son objet? Sinon, quel est l'objet précis de chacune de ces deux disciplines?

Il n'est pas douteux que la théologie ne se soit confondue au moyen-âge avec l'étude de la bible. Depuis les Pères, les livres sacrés étaient la matière sur laquelle s'exerçaient les spéculations théologiques. C'est en effet par l'Ecriture sainte que se trouve toujours désignée la théologie.[15]) Il en est également ainsi pour Bacon. L'Ecriture est *l'objet matériel* de la théologie — et de toute science. Nous l'avons vu. Mais alors quel est le rôle de la philo-

---

[14]) Brewer: *Op. Tert.*, p. 84, 85.

[15]) Voyez: Dr. Jakob Hoffmann, Die Heilige Schrift, ein Volks- und Schulbuch in der Vergangenheit. Kempten 1902. — H. Felder, Geschichte der Wissensch. Stud. in franziskanerorde, p. 490, VI. — S. Bonav.: Tria opusc.: In breviloq. Prol. 1.

sophie — et celui de la théologie dans l'interprétation du texte sacré? Et comment y distinguer les vérités rationnelles des vérités de foi?

La question est sérieuse, car, si, d'après notre docteur, il appartient à la philosophie d'expliquer la bible, que reste-t-il à la théologie?

On sait que les théologiens scolastiques admettaient un double ou même un quadruple sens à l'Ecriture: un sens littéral et un triple sens spirituel ou mystique: allégorique, moral et anagogique.[16]) Tout cela formait l'étude de la théologie. Bien que subordonnée à celle-ci, la philosophie en était distincte, tant au point de vue formel qu'au point de vue matériel. Et ni S. Bonaventure, ni S. Thomas, ni Scot, ni aucun théologien de l'époque, n'a jamais songé à faire de l'Ecriture sainte l'objet, même matériel, de la philosophie.

Il en va tout autrement pour Roger. Il tient que la philosophie n'est qu'une partie de la sagesse divine. Mais laquelle? C'est précisément celle qui s'occupe du sens littéral des saintes lettres. Théorie vraiment curieuse!

La sainte Ecriture admettant, dit-il, un double sens, tout texte devient dès lors susceptible d'une double interprétation: littérale et mystique. Or, donner l'interprétation littérale de la Bible c'est fournir ni plus ni moins que l'explication philosophique de la vérité. Le travail de la raison consiste par conséquent à extraire du texte inspiré les vérités rationnelles et à les dégager des ombres sacrées qui les enveloppent. Car, répète-t-il, toutes choses sont contenues dans l'Ecriture. Dieu qui en est l'auteur comme l'auteur de toute créature a voulu que les livres sacrés fussent la transcription fidèle du grand livre de la création, dans lesquels l'homme pût retrouver toutes choses suivant leur entière vérité.[17])

Or, l'investigation philosophique n'a d'autre objet que la nature et les propriétés des êtres. Cette recherche nous fournit l'interprétation littérale du texte biblique. Tel est le rôle de la raison.

[16]) S. Bonav.: Breviloq. Prolog. 3; De Reduct. art. ad theol. 5. (Quaracchi.) — S. Thomas, *Sum. theol.* I, q. 1, a X, concl.

[17]) *Opus Maj.* III, c. VIII.

Il ne se borne pas à cela cependant. L'intelligence du sens littéral doit nous conduire ensuite par l'analogie et par des rapprochements et adaptations convenables à la compréhension du sens mystique. C'est la méthode qu'ont suivie les saints et les sages de l'antiquité biblique. C'est ainsi qu'ils sont arrivés à une pleine connaissance de la vérité et à la certitude. Que dis-je? D'après Bacon, c'est même le but que poursuivaient les sages du paganisme eux-mêmes. Seulement, il leur a manqué pour y atteindre complètement les lumières de la révélation surnaturelle et l'inspiration des livres saints. Car, il est impossible que l'homme pénètre par les seules forces de sa raison les secrets de la nature. Il ne peut arriver sans une illustration spéciale de Dieu à la vérité dernière des choses, telle qu'elle est contenue dans l'Ecriture. Les créatures en effet y sont posées en vue des vérités supérieures de la grâce et de la gloire, vérités d'ailleurs inconnues aux philosophes infidèles.[18]) C'est ainsi que toute la valeur et la puissance de la philosophie gît dans le sens littéral de la Bible, lequel n'est, à tout prendre, que l'expression de la nature et des propriétés des choses naturelles, artificielles et morales.[19]) Si nous connaissions toutes les propriétés des êtres, nous connaîtrions du même coup et l'Ecriture et la philosophie. Celle-ci nous est manifestée dans le sens littéral, lequel comporte la vérité des choses dont la raison poursuit l'explication.[20])

Mais où commence alors le travail du théologien? Il reste à ce dernier de faire l'application des principes fournis par la philosophie et par le sens littéral.[21]) Celui qui veut connaitre parfaitement l'Ecriture doit avoir des connaissances universelles. «*Oportet theologum scire omnia*»,[22]) la philosophie étant, sinon la source, du moins la condition indispensable de la théologie. Cette situation particulière requiert donc l'étude simultanée de la philosophie et de la théologie. Bacon recommande cette méthode comme le vrai moyen d'arriver à la science de l'Ecriture. C'est, ajoute-t-il,

---

18) Ibidem, III, c. VIII.
19) Brewer, *Op. Tert.*, p. 81, 83; et *Op. Minus*, p. 358.
20) *Opus Minus*, p. 389.
21) Ibid.
22) Ibid. p. 358.

la méthode traditionnelle, et mise en vigueur par Robert Grossetête, évêque de Lincoln, par le frère Adam et bien d'autres,[23]) tous ses maîtres et ses amis.

Ainsi donc, voilà la philosophie identifiée avec la théologie, et dans son objet: l'exposé scientifique de la religion, — et dans son principe: les livres inspirés. Les textes que nous venons d'alléguer montrent en effet, d'une part, la condamnation de la philosophie comme science autonome, — et d'autre part, l'affirmation non moins explicite et plus d'une fois répétée que la philosophie se réduit à une explication de la sagesse divine contenue dans la bible.

Mais cette conclusion n'est-elle pas prématurée? Ne nous faisons-nous pas illusion sur la véritable pensée de Bacon?

On pourrait nous opposer en effet les pages si pleines d'éloquence et d'enthousiasme dans lesquelles il a magnifié la philosophie et l'a vengée du dédain où les théologiens l'avaient tenue pendant si longtemps,[24]) — comme s'accordant peu avec l'effacement qu'il lui impose en face de la théologie. On pourrait nous dire aussi que personne au moyen-âge n'a cultivé les sciences et la philosophie elle-même avec une plus complète abnégation et un plus entier dèsintéressement. On pourrait même nous objecter qu'il assigne clairement comme objet propre de la philosophie la recherche des raisons intimes des êtres et de leurs causes dernières «*naturas et proprietates rerum*»; que dès lors, il ne peut la confondre avec la théologie dont la sphère enferme, d'après lui, les vérités totalement divines et les articles de foi, «*veritates proprie divinae — et articulos fidei expressos*».

Tout cela est très juste. Mais que l'on nous permette d'insister et de montrer comment Bacon cherche à établir cette thèse dans le développement de deux théories très significatives au point de vue qui nous occupe. Nous serons plus à même alors de porter un jugement définitif sur le sens des idées du philosophe anglais.

Les doctrines que nous visons ici sont celles de l'illumination spéciale de l'intelligence et le traditionnalisme ou théorie de la

---

[23]) *Opus Tert.*, p. 82.

[24]) *Opus Maj.* III, p. I, chap. XIII, XIV, XV.

révélation philosophique. Ces deux idées constituent deux nouveaux principes de réduction des sciences à la théologie. Elles ont une très grande importance dans la philosophie de Roger.

Ces doctrines sont encore d'inspiration augustinienne. C'est en effet au docteur Africain que recourt tout d'abord Roger Bacon. Il nous rappelle la recommandation de l'évêque d'Hippone de reprendre aux philosophes anciens, comme à d'injustes possesseurs, les vérités contenues dans leurs écrits.[25]) Pourquoi ce conseil? ajoute-t-il, sinon parce que pour Augustin la philosophie appartient à la vérité divine. Ces trésors, les philosophes ne les ont pas découverts eux-mêmes; ils ont été mis à leur disposition par la Providence qui les avait partout répandus. De même qu'Israël fuyant l'Egypte oppressive s'appropria les vases et les ornements d'or et d'argent de ses persécuteurs pour les employer à un plus noble usage, ainsi le chrétien ne doit pas hésiter à revendiquer pour le bien de la religion et de l'Evangile les préceptes moraux et autres vérités éparses dans les livres des Gentils.[26]) Tout cela pour Roger fait partie de la vérité totale révélée au monde à l'origine, renouvelée et complétée par le Christ, maître de toute science. Le devoir du chrétien est de poursuivre l'intégration complète de la vérité dans la sagesse totale. N'est-ce pas d'ailleurs ce que montre l'exemple des saints, tant de l'ancien que du nouveau testament? N'est-ce pas aussi dans ce but que Moyse et Daniel se sont fait instruire dans la sagesse des Egyptiens et des Chaldéens? Dans la construction du temple qui symbolise l'Eglise et l'édifice de la sagesse totale, Salomon et ses serviteurs représentent le Christ, et Hiram avec les Phéniciens désignent la sagesse des nations. C'est de leurs efforts combinés que doit sortir le temple de Dieu, c. à. d. l'Eglise fondée sur la sagesse apostolique et sur celle des philosophes. Moyse et les prophètes n'ont pas hésité à puiser dans des sources profanes pour la composition de leurs écrits. S. Paul, S. Jérôme, Denys et les autres sages n'ont pas redouté non plus de revendiquer pour eux-mêmes et pour le Christ les vérités possédées par

---

[25]) S. Augustin. De Doctrina christiana iii, xl.

[26]) *Op. Maj.* III, p. 39, 40.

les infidèles.[27]) Pourquoi, encore une fois? Parce que, comme le répète Bacon après S. Augustin, toute vérité, où qu'elle se trouve, est au Christ. C'est, en second lieu, que les vérités possédées par les anciens philosophes sont le résultat d'une illumination spéciale de Dieu. Car, encore qu'on puisse les leur attribuer d'une certaine façon, ils n'ont pu les connaitre que sous l'influence première de la lumière divine, de cette lumière qui illumine tout homme venant en ce monde.[28]) C'est en effet par participation à la raison universelle qui est Dieu, que toute intelligence arrive à la certitude de la vérité.

Cette doctrine de l'illumination spéciale de l'intellect humain par Dieu est capitale dans l'idéologie du docteur franciscain. Mais son examen ne rentre pas dans le cadre du présent travail. Aussi nous bornous-nous à l'enrégistrer ici à raison de l'importance que Bacon lui prête pour rattacher la philosophie à la théologie. Qu'on nous permette de citer ses paroles: «Causae autem quare sancti affirmant quod quaerimus . . . possunt assignari. Primo quidem propter hoc quod ubicumque veritas invenitur, Christi judicatur, secundum sententiam et auctoritatem Augustini . . .; *secundo, quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum, ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum, et eosdem superillustravit. Illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum.*» Et plus loin, il ajoute: «*Cum igitur Deus illuminaverit animas eorum in percipiendis veritatibus philosophiae, manifestum est quod eorum labor non est alienus a sapientia divina.*»[29]) Voilà la raison, chez Bacon, du maintien de cette vieille doctrine de «*l'illuminatio specialis*», dont les anciens docteurs scolastiques et encore de nos jours de nombreux historiens attribuent la paternité à S. Augustin.[30])

---

[27]) Ibidem, p. 40.

[28]) Ibidem, p. 44, c. v. — Brewer, *Opus Tert.*, p. 74.

[29]) *Op. Maj.* III, p. 45.

[30]) Bien à tort cependant. Ces auteurs, parmi lesquels le P. Portalié (*Dictionnaire de théologie catholique, art. S. Aug. col. 2334, no. 2°*) ont confondu cette théorie avec celle de l'exemplarisme, où il s'agit, non de l'origine, mais des fondements critériologiques de la connaissance. Au cours de l'exercice 1905—1906 du séminaire d'histoire de philosophie médiévale, sous la direction

Mais il y a plus. Suivant notre docteur, Dieu ne prête pas seulement le concours spécial d'une influence illuminatrice, associée à l'activité propre de l'intelligence, dans la perception des vérités *rationnelles;* il est encore le principe, la source même de ces vérités, en tant qu'il les a communiquées à l'origine dans une révélation.

Ce n'est pas tant à leur propre raison qu'à la tradition orale ou écrite, par laquelle leur arrivaient les trésors de cette révélation primitive, que les philosophes sont redevables de leur science. Ainsi l'atteste, dit Roger, l'autorité de l'Ecriture. Ainsi l'ont expressément déclaré Augustin et les philosophes eux-mêmes, comme Platon, Aristote, Cicéron.[31])

Notre docteur unit volontiers ces deux thèses: celle de l'illustration de l'intelligence par la lumière incréée et celle de la révélation philosophique. Ces deux idées jouent dans sa synthèse doctrinale un rôle à peu près identique: ramener les sciences à la théologie: « *Quia sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis, et Ipse est qui illuminat animas hominum in omni sapientia.*»[32]) Elles ont de plus une portée critériologique, car elles sont les deux bases de la certitude. Il faut bien se garder toutefois de les identifier. La première théorie est avant tout une réponse au difficile problème de l'intellection. Sa place est plutôt en psychologie. La seconde est un des critères de la connaissance certaine.

A tous ces titres, nous croyons intéressant de donner ici une attention spéciale aux théories traditionnalistes du maître

---

de M. de Wulf, professeur à l'université de Louvain, on s'est attaché spécialement à éclaircir ce problème historique par une étude attentive de S. Augustin. La conclusion de ces travaux a été que les textes sur lesquels on se base généralement pour attribuer au docteur d'Hippone la théorie de l'illustration spéciale, rapprochés des idées d'Augustin sur l'origine de la connaissance, doivent s'entendre en ce sens que Dieu est, soit la cause efficiente de nos connaissances, soit le fondement dernier de leur certitude; et non pas dans un sens génétique, S. Augustin admettant les idées innées de Platon. Rapprochez les passages suivants: *Confessions:* c. 17, l. 7; c. VI, l. X; c. XVIII, 27, l. X; c. XX et XXI, l. X; c. XXII, l. XIII; *Epistola* 146; *soliloq.:* l. II, c. 18 et 19: l. I, c. 8; *De Trinit.:* l. XII, — XXIV et XXV; l. XII, — II; l. XIV, — 21.

[31]) *Op. Maj.* III, p. 49; BREWER, *Op. Tert.*, p. 70—71.

[32]) *Opus Tert.*, p. 74; *Op. Maj.* III, p. 54.

franciscain. Elles présentent d'ailleurs un intérêt rétrospectif pour l'histoire des idées au treizième siècle. Si elles ont trouvé quelqu'écho à cette époque — ce qui est fort peu probable — personne à coup sûr ne leur a donné autant d'importance et une si grande portée.

Par cette théorie Bacon cherche:

1° A asseoir les fondements de la certitude du savoir humain; 2° à prouver l'unité de la science en ramenant toutes nos connaissances à une source unique; 3° à démontrer par là même que la philosophie a pour objet essentiel l'exposé, la démonstration et la défense de la religion. Examinons brièvement ces trois points.

## III.

1° La thèse est neuve, certes, et hardie. Roger ne se dissimule pas la difficulté de l'entreprise. Aucune question, dit-il, n'est d'une démonstration moins aisée. Sur elle repose tout entier l'édifice de la science humaine. Aucune ne soulève peut-être autant de doutes et ne prête autant le flanc à la critique. Aucune non plus n'exige une plus vaste érudition, des recherches plus approfondies. Jamais il n'y eut tant d'auteurs et de volumes à compulser,[33]) On a prétendu que, plus que personne au moyen-âge, le docteur admirable avait élargi le rôle de la raison. Certes, il faut reconnaitre qu'il lui a rendu un immense service en cherchant d'abord à l'émanciper de l'autorité indigne et fragile, comme il dit; que par sa méthode expérimentale, il a ouvert et agrandi de façon prestigieuse les horizons jusqu'alors bornés de la science; qu'il a été enfin l'inventeur de ce merveilleux instrument qui fait aujourd'hui sa puissance. Toutefois il faut bien avouer aussi que peu de philosophes ont suspecté davantage les forces de la raison spéculative. Non content de réduire d'inquiétante façon l'activité intellectuelle en la rendant solidaire d'un concours spécial qui fait de Dieu la cause efficiente de l'acte intellectif, il lui refuse presque le pouvoir de découvrir par elle-même les vérités d'ordre purement philosophique, et cherche à poser en dehors d'elle le

[33]) *Opus Maj.* Vol. III, p. 53.

critère de la certitude. On sait aussi avec quelle âpre amertume il s'élève contre l'ignorance humaine et en quelle piètre estime il tient la masse des philosophes. « *Homo totus est plenus ignorantia et errore ab ipsa nativitate, ita quod etiam cum pervenit ad annos discretionis et deberet uti ratione repugnat omni rationi, sicut brutum animal.* »[34]) Il en rejette la cause sur le péché originel. Cette fâcheuse disposition nous enlève dès lors toute spontanéité intellectuelle.

De là, pour lui, la nécessité d'un enseignement soit écrit, soit oral, si l'on veut arriver à quelque connaissance de la philosophie. Que chacun consulte son expérience personnelle. « *Quilibet potest per se experiri quod nihil primo ab homine invenitur quod sit de potestate philosophiae.* »[35]) L'homme est essentiellement un être enseigné, pour reprendre une expression de Lacordaire. Roger propose comme exemple à l'appui de sa thèse le problème des universaux. Question très simple, dit-il, et que Porphyre a exposée déjà d'une façon à peu près satisfaisante. Eh bien! Quel homme, si bien doué et appliqué qu'il fût, est jamais parvenu à la solution de ce problème, si ce n'est après un dur et patient labeur, et après avoir suivi attentivement les leçons des maîtres? Toute une vie consacrée à cette étude et à écouter l'enseignement des docteurs suffit à peine à nous en donner une connaissance suffisante. N'est ce pas ce que prouvent à l'évidence les solutions contradictoires que l'on donne encore aujourdhui à ce problème? Porphyre lui-même, au témoignage d'Avicenne, n'a pas été mieux avisé que les autres; il a ignoré le sixième universel et est tombé dans plusieurs erreurs. Si telle est l'ignorance des maîtres qui ont pâli sur les livres des philosophes, comment pourrions-nous parvenir sans livres et sans docteurs à la vérité des universaux? Et que prouve tout cela? sinon la nécessité d'une révélation primitive pour suppléer à la faiblesse native de la raison. Car, si l'on est obligé de reconnaitre la nécessité d'un enseignement écrit ou oral pour des questions aussi simples, aussi puériles, si l'on peut dire, — a for-

---

[34]) Brewer: Compendium studii philosophici, p. 405

[35]) *Opus Maj.* Vol. III, p. 50.

tiori devons-nous l'admettre pour les problèmes plus élevés de la philosophie![36])

Il y eut donc, selon Bacon, à l'origine de l'humanité une révélation tant philosophique que théologique. Les bénéficiaires en furent ceux-là mêmes auxquels Dieu confia la loi: les patriarches et les prophètes.[37]) Voilà certes une théorie bien neuve pour le moyen-âge et à laquelle Bacon s'attache avec opiniâtreté. Partout dans ses ouvrages, dans l'Opus Majus, dans l'Opus Tertium, dans sa Metaphysica, il en fait remarquer l'extrême importance. «Et haec est valde notanda consideratio.»[38])

L'homme est donc incapable d'arriver par lui-même à la certitude complète de la vérité. En dernière analyse, cette certitude repose sur l'autorité de la révélation et de l'Ecriture, seules bases solides de l'édifice scientifique. «Eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scilicet sanctis patriarchis et prophetis a mundi principio. *Et non solum est necessarium propter articulum quod hic tractatur* (c. à d. la reduction de la philosophie à la théologie), *sed propter totum negotium sapientiae certificandum. Nam impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem, qua probata nihil debet apud nos dubitari de arcanis sapientiae repertis apud auctores,* quamvis in illis fuerimus inexperti .... *Certificatio hujus rei .... est magnum fundamentum totius comprehensionis humanae.*»[39])

N'est-ce pas là un langage véritablement étonnant dans la bouche d'un homme qui fait habituellement si rude guerre à l'auto-

---

36) «.... Si ergo ignorantia horum est apud quemlibet, quamvis per totam vitam suam studeat in libris philosophorum, et licet doctores habeant solemnes, *multo magis quilibet homo ignorabit haec, et nunquam per se inveniret horum veritatem sine libris et doctoribus. Quâpropter necesse horum veritatem esse a principio homini revelatam .... quâpropter quilibet potest per se considerare quod revelatio necessaria est in hac parte*; et cum haec sint puerilia et minima, multo fortius erit hoc in tota sapientia philosophiae.» (*Opus Maj.* Vol. III, p. 50.)

37) Ibid. loc. cit.

38) Ibid. p. 53; — *Opus Tert.*, p. 70; R. Steele, Metaphysica fratris Rogeri Baconis, p. 38. *London*, 1905.

39) *Opus Maj.* loc. cit. p. 53; *Opus Tert.*, p. 83.

rité? Il ne faudrait pas s'imaginer cependant que la révélation soit le critère unique et exclusif de la vérité. Bacon est loin de méconnaitre la valeur du raisonnement et surtout de l'expérience. Mais ces critères internes et immédiats acquièrent une force nouvelle du fait que leurs conclusions s'accordent avec les données de l'Ecriture. Malgré l'extrême importance qu'il y attache, la révélation reste un critère surérogatoire; c'est une garantie nouvelle et supérieure de la certitude déjà scientifiquement acquise.

On est tout naturellement tenté de rapprocher cette doctrine des théories fidéistes modernes. Toutefois, remarquons bien que le traditionalisme du docteur franciscain n'a que des analogies lointaines avec celui d'un Bonald ou d'un Lamennais. Il y a évidemment quelques points de contact. Ainsi, ils sont à peu près d'accord quand il s'agit de confondre la raison individuelle. Pour Roger, cette faculté est tellement lésée par le péché originel que l'homme par lui-même ne pourrait arriver à une connaissance suffisante des choses nécessaires au salut. Mais cette impuissance n'est pas aussi radicale que semblent le faire croire certaines expressions un peu outrées chez notre docteur, porté par tempérament à l'exagération; elle est plutôt morale. La révélation et l'inspiration ne sont nécessaires à l'homme qu'en raison de *l'imperfection* humaine et parce que sans elles, il ne pourrait atteindre à la *plénitude* de la vérité, ni à une certitude suffisante.[40]) Et Bacon vise surtout ici les vérités surnaturelles de la révélation chretienne, qu'il regarde d'ailleurs comme le complément naturel de la révélation primitive et de la philosophie. Nous le verrons plus loin.

Même accord aussi entre Roger et les fidéistes modernes sur la nécessité d'une tradition orale ou écrite et d'une révélation primitive, garantie de la vérité. Seulement, remarquez que si de Bonald, par exemple, parle quelquefois de révélation, ce mot n'a pas le même sens chez lui que chez notre docteur. Cela signifie pour Bonald, il a soin d'en avertir, un enseignement que Dieu donne à tous les hommes, autant dire à la raison humaine.[41]) La foi

---

40) Voir R. Steele, Metaphysica, p. 36, 37, 38.

41) Cfr. Ch. Adam, La philosophie en France au XIX^e siècle, p. 39. *Paris.* Alcan, 1904.

à la raison universelle, dépositaire infaillible des enseignements de la révélation est pour Bonald et Lamennais l'unique et suprême critère de la certitude. La foi précède la raison. Un disciple de Lamennais, l'illustre Gerbet, résume toute la doctrine traditionnaliste dans la formule suivante: «Le principe d'autorité ou de foi étant la certitude même, la raison de chacun ne peut exister que par l'adhésion à ce principe. Ce n'est pas la foi qui nait de la raison, c'est la raison qui nait de la foi.»[42])

Cette foi d'ailleurs, fondement de la certitude, n'est pas autre chose qu'une croyance spontanée, naturelle du genre humain en de certains principes ou vérités universelles. C'est une manière de sens commun auquel on ramène toute la philosophie.

Bacon est beaucoup plus concret. D'abord, il ne connait pas cette raison universelle, cette croyance instinctive. La foi dont il parle n'est pas un sentiment vague; elle a pour objet une révélation contenue tout entière dans les livres inspirés. Est vrai tout ce qui est conforme à l'Ecriture. La révélation philosophique n'a pas été faite non plus à chaque homme, mais à quelques privilégiés les patriarches, les prophètes et quelques grands philosophes de l'antiquité comme Platon, Aristote; et même cette révélation leur a été mesurée d'après leur degré de pureté morale et d'après le mérite et la dignité de leur vie. Ensuite, Roger n'admet pas non plus ce nouveau «credo ut intelligam» renouvelé dans son expression des écoles théologiques du douzième siècle. Il ne pose pas l'acte de foi comme le premier dans l'ordre de la vie intellectuelle. La révélation doit être prouvée; pour être raisonnable, la foi doit être établie par les arguments de crédibilité.[43]) Ce n'est donc qu'après démonstration que la révélation devient la base de l'enseignement philosophique, un des fondements de la certitude. Elle n'en est pas le *motif*, mais une garantie; elle nous fournit dans l'Ecriture et dans la tradition des Sages une *règle* de la connaissance certaine. Est vrai tout ce qui est conforme à la vérité divinement révélée. «*Si aliqua est sapientia huic* (i. c. sacrae

[42]) Gerbet, Doctrines phil. sur la certitude, pag. 70. *Paris*, 1826.

[43]) «Qua probata (la révélation) nihil debet apud nos dubitari de arcanis sapientiae repertis apud auctores.» *Opus Maj.* vol. III, p. 53 et 76.

scripturae) *contraria, erit erronea.*» (Op. Maj., vol. III, P. II, c. I.) Elle laisse intacte la puissance foncière de l'intelligence à atteindre le vrai, bien que cette puissance soit considérablement amoindrie depuis la chûte. Le critère immédiat, interne, suprême, c'est la raison elle-même, illuminée par Dieu, intellect agent de nos âmes.

Bacon n'est donc pas un fidéiste au sens moderne du mot. Si sa philosophie peut s'apeler un système de philosophie religieuse, elle n'est certes pas une philosophie de la croyance.

2° En second lieu, ce traditionalisme démontre l'unité de la sagesse totale par la réunion de toutes les sciences dans un même principe. Toutes les connaissances humaines remontent par le canal de la tradition jusqu'à Dieu, source unique de toute sagesse et de toute philosophie.

Les anciens patriarches bénéficièrent les premiers de cette révélation. Dieu lui-même les instruisit non seulement dans la loi divine, mais encore dans toutes les parties de la philosophie. C'est d'eux que les Hindous, les Grecs et les Latins reçurent leur science. Les premiers philosophes furent les Chaldéens, instruits par Noé et par Sem, esprit particulièrement distingué. Abraham communiqua sa science aux Egyptiens. Ces derniers fondèrent les premières institutions scolastiques.

Etablissant la suite de la tradition, Bacon fait une large et rapide esquisse de l'histoire de la philosophie. C'est une curieuse nomenclature. On y voit défiler Zoroastre; Isis, fille d'Inachus qui régna au temps de Jacob et d'Esaü; Minerve, déesse de la sagesse; Prométhée dont la merveilleuse science a tellement frappé l'imagination des poètes qu'ils lui ont attribué la puissance de façonner des hommes du limon; Atlas qui fut grand astrologue; Mercure-Hermès; le Trismégiste; Esculape et Apollon, médecins fameux; un autre Apollon, poète et philosophe, contemporain d'Hercule qui se brûla au temps de Jephté. A l'epoque de Gédéon, brilla Orphée; vinrent ensuite l'illustre Homère et l'historien Hésiode; puis Archiloque. Cela nous conduit à la fondation de Rome sous Romulus. Alors éclata Thalès de Milet, le premier des sept sages de la Grèce, fondateur de l'école ionique; Pythagore qui prit le nom d'ami de la sagesse ou de philosophe et fonda l'école italique dans

la presqu'île de ce nom. Thalès eut comme disciple Anaximandre, maître d'Anaximène; puis vinrent successivement Anaxagore, Démocrite en enfin Socrate, au temps d'Esdras. Socrate fut appelé le père des philosophes parce qu'il eut pour disciples Platon et Aristote desquels découlent toutes les sectes philosophiques. Avec Platon, vécurent Hippocrate, Empédocle et Parménides. Platon fut longtemps le plus estimé des philosophes à cause de l'harmonie de ses doctrines avec les dogmes chrétiens. Il est probable qu'il a eu connaissance des livres de Jérémie. Mais tous ces sages furent éclipsés par le génie d'Aristote, précepteur d'Alexandre le Grand, et qui, au dire de Pline, composa mille ouvrages. Il purgea la philosophie des erreurs qui s'y étaient glissées par la négligence des hommes et aspira à lui donner la perfection qu'elle avait sous les anciens patriarches. Son œuvre resta inachevée, et c'est à nous maintenant de la compléter; car la philosophie doit progresser toujours, rien n'étant absolument parfait dans les œuvres humaines. Après Aristote la spéculation philosophique subit une longue éclipse jusqu'au moment où Avicenne et surtout Averroès, « homo solidae sapientiae », la remirent en honneur. Enfin, après les Arabes, les Latins eux-mêmes se sont ébranlés en prenant contact avec la physique et la métaphysique du Stagyrite récemment traduites par Michel Scot (1230).[44])

Ainsi, tous les philosophes infidèles, les poètes, les Sybilles, les amis de la sagesse sont postérieurs aux vrais et parfaits philosophes que furent les fils de Seth et de Noé, auxquels Dieu donna une longue vie pour leur permettre d'achever la philosophie et de la certifier par leur propre expérience. L'héritage intellectuel des Hébreux passa aux Grecs.[45])

Que suit-il de là? C'est que la philosophie révélée par Dieu avec la loi est nécessairement conforme à la sagesse divine ou théologie, puisqu'elles ont une commune source et un commun principe. L'on comprend aussi que la philosophie ne peut dès lors être que l'explication de la sagesse totale et parfaite contenue dans l'Ecriture. Et ainsi apparait l'unité de la science.[46])

---

44) *Opus Maj.* vol. III, c. IX, X, XI, XII, XII, XIV.
45) Ibid. p. 68.
46) Ibid. p. 53; et Brewer, Opus Tert. p. 82.

Il est inutile de relever les illusions historiques de Bacon. Elles sont communes à tout le moyen-âge. C'est en effet une croyance générale de cette époque que les philosophes païens avaient dû une bonne partie de leur savoir à leur commerce avec les livres d'inspiration biblique. On ne peut faire un grief à Roger de n'avoir pas été sur ce point mieux informé que ses contemporains. Ses sources furent les Pères, surtout S. Augustin, le «liber Historiarum» de Vincent de Beauvais qu'il eut en particulière estime, et une foule d'écrits apocryphes au nom d'Aristote, reçus partout de confiance.

3° Si la philosophie n'est que l'explication de la sagesse divine, si elle est une partie intégrante de la révélation faite à l'humanité, si le courant de la philosophie païenne prend sa source chez les anciens patriarches et les prophètes inspirés de Dieu, comme l'attestent — selon Bacon — Aristote, Avicenne, Albumasar et les grands philosophes, que faudra-t-il en conclure? La conclusion est évidente: c'est que la philosophie n'aura pas le droit de se constituer pour elle-même. Bien qu'elle ait ses principes propres — je veux dire qu'elle use de la raison et non de l'autorité — elle n'a point d'existence autonome. Nous ne pouvons que le répéter à la suite de notre docteur, la spéculation rationnelle est avant tout religieuse; elle a essentiellement pour objet la défense de la religion.

«Dieu, dit Roger, a révélé sa loi à ses saints et la philosophie pour l'intelligence de cette même loi, en vue de la démonstration évangélique, de l'extension et de la défense de la vérité chretienne.»[47]) «*Oportet igitur ut trahatur philosophiae potestas ad sacram veritatem quantum possumus, nam valor philosophiae aliter non lucescit*, quoniam philosophia secundum se considerata nullius utilitatis est.»[48]) Que le philosophe chrétien prenne donc conscience de son rôle en appliquant sa raison à la foi, en comblant par celle-ci les lacunes de la sagesse antique et en corrigeant les erreurs des anciens. Car, la science n'est point stationnaire, mais progressive. Les sages du paganisme eux-mèmes ont compris la mission religieuse de la philosophie. Vaincus par l'évidence de cette vérité, ils se sont efforcés,

47) Brewer, Opus Tert. p. 3, 4, 20, 80, 81, 83,

antant qu'ils l'ont pu, de ramener tout à Dieu.[49]) Lisez par exemple Avicenne, Farabi, Cicéron, Sénèque et Aristote. Vous retrouverez chez eux une foule de vérités religieuses et d'articles de foi. Et quoi d'étonnant à cela? puisque, postérieurs aux prophètes, ils ont pu avoir connaissance de leurs écrits inspirés et de leurs œuvres philosophiques. Car, suivant Bacon, l'activité littéraire des saints de l'ancien testament ne s'est pas bornée à la composition des livres sacrés sous l'inspiration d'en haut. Ils ont aussi achevé deux fois la philosophie, à laquelle ils ont mêlé, dans leurs ouvrages profanes, des vérités théologiques relevant toutefois de la raison; et ce, dans le but de réaliser la synthèse totale de la science nécessaire pour conduire l'homme à sa destinée.[50])

Roger trouve encore une confirmation de cette manière de voir dans les prophéties des Sybilles touchant le Christ, l'Eglise et la vie future. Or, si de pauvres petites femmes, «*mulierculae fragiles*«, ont eu de ces visions prophétiques, faudra-t-il refuser ce privilège à des hommes aussi dignes et aussi sages qu'un Pythagore, un Socrate, un Platon, un Aristote? Ne peut-on croire raisonnablement que tous ces fervents disciples de la sagesse ont été, eux aussi, favorisés de lumières speciales et d'une révélation divine lorsqu'ils ont écrit de si belles choses sur Dieu et le salut? Et cela peut-être plus encore pour nous, chrétiens, que pour leur propre intérêt.[51])

Enfin une dernière preuve de cette thèse se trouve dans la métaphysique elle-même. La plus universelle des sciences par son objet, elle nous démontre en effet la nécessité d'une science supérieure à la philosophie, — laquelle science doit nous conduire à la connaissance d'un ordre de vérités inaccessibles à la raison et qui est pour nous d'une importance capitale. Cette science nouvelle et supérieure, à laquelle aboutissent les conclusions de la métaphysique, c'est la théologie parfaite qui a pour objet les choses purement divines. « *Et propter hoc devenit philosophia ad inveniendum scientiam altiorem, et probat quod debet esse, . . . et haec scientia*

---

48) Opus Maj. III, p. 53, 68, 69; Steele, Metaph. p. 6.

49) Opus Maj. III, p. 70.

50) Ibid. p. 70, 71, 72.

51) Opus Tert. c. XXIV, p. 80 et 81; — Opus Maj. III, c. XVII.

*est tota divina, quam theologiam perfectam vocant philosophi, et ideo philosophia elevat se ad scientiam divinorum.»* (Opus Maj. Vol. III, c. XVIII, p. 75.)

Ainsi, arrivée au terme de ses recherches et constatant son impuissance à assurer à l'homme la possession des vérités surnaturelles nécessaires au salut, la métaphysique s'en remet de ce soin à la théologie. Dès ce moment, nous pénétrons dans une sphère nouvelle, où les principes rationnels font place à des procédés nouveaux. La foi se substitue à la raison; l'autorité au raisonnement. «*Articuli vero fidei sunt principia propria theologiae.*»[52]) C'est ici seulement que s'opère la démarcation entre le domaine de la spéculation rationnelle et celui de la théologie, c'est à dire, l'explication scientifique des dogmes chrétiens.

Il semble bien que Bacon n'ait jamais distingué entre la philosophie et ce que nous appelons aujourdhui l'Apologétique. Pour lui en effet la démonstration catholique rentre encore dans la philosophie. A un certain moment néanmoins, Bacon parait se rendre compte que cet objet ressortit plutôt de la théologie, car, il dit: «*et ideo secundum veritatem hujusmodi* (c. à. d. les preuves de la religion, les préambules de la foi) *sunt theologica.*» Mais il s'empresse aussitôt d'ajouter: «*nihilominus tamen sunt philosophica, sed propter theologiam.*» (Opus Maj. III, c. XVIII, 76.) En somme, le dogme est pour notre docteur le dernier mot de la philosophie, je dirais volontiers, la cause finale. Le mot du reste est de Bacon, et l'on peut affirmer sans crainte que telle est bien le fond de sa pensée. C'est le caractère dominateur de sa synthèse doctrinale et qui en fait un système de philosophie religieuse.[53])

---

[52]) Opus Maj. loc. cit. p. 76.

[53]) Il vaut la peine d'insister sur ce point. Voici quelques passages très significatifs tirés de sa métaphysique: «Ex his potest in universali patere quod *tota philosophorum intentio principalis et finalis fuit circa divinam et angelorum cognicionem et cultum*, et morum honestatem et legum nobilitatem, cum contemptu bonorum istius vitae temporalis, ut pervenirent ad statum futurae beatitudinis.» (Steele, Metaph. p. 36.) Pour Bacon, du moment qu'une vérité quelconque rationnelle ou chrétienne se trouve dans les écrits des penseurs, cette vérité rentre par le fait même dans le domaine de la philosophie. Les idées théologiques communes aux fidèles et aux gentils sont dites mixtes, et

Nous passons sur la manière dont la philosophie s'acquitte de sa mission et les services qu'elle rend à la foi, d'après Bacon. Contentons-nous de signaler qu'on trouve dans l'Opus Majus et dans la Metaphysica les éléments d'une méthode complète d'apologétique. Bacon y montre en effet comment la philosophie fournit une base solide à la démonstration chrétienne et comment elle justifie les principes de la théologie. Ces idées sont très remarquables pour l'époque.

Résumons-nous. La synthèse de Roger Bacon est dominée par des préoccupations d'ordre religieux. Il poursuit avant tout le développement parallèle de la philosophie et de la théologie, ou mieux, l'intégration de toute vérité et de toute science dans la *sagesse totale*. A cet effet, il subordonne complètement la raison à la foi, non seulement en ce sens que la philosophie reconnait le dogme comme norme directrice, mais qu'elle lui est essentiellement ordonnée comme à sa fin suprême.

Le savant docteur conçoit dès lors la sagesse totale comme comprenant l'ensemble des spéculations sur le monde et sur Dieu,

---

le philosophe peut et doit s'en occuper sans se croire pour cela en rupture de ban avec la métaphysique et en délit de vagabondage sur les terres de la théologie, — cette vérité fût-elle d'ailleurs absolument surnaturelle. « Et propter hoc complens philosophiam per hujusmodi veritates non debet ideo dici theologicus, nec transcendere metas philosophiae; quoniam illa quae sunt communia philosophiae et theologiae potest secure tractare, et *ea quae communiter habent recipi a fidelibus et infidelibus. Et alia multa sunt praeter dicta philosophorum infidelium, quae tanquam propria infra limites philosophiae debet recte philosophans colligere, ubicumque ea invenit, et tanquam sua habet congregare.* » (*Opus Maj. III. p. 78.*) Et pour ne laisser aucun doute sur sa pensée, voici quelques unes de ces vérités, dites mixtes, connues des païens, et que le philosophe chrétien a le droit de revendiquer pour la philosophie: c'est d'abord la Trinité des trois personnes divines, enseignée par Platon (cf. Steele, *Metaph. p. 7.*); Avicenne et Ethicus nomment l'Esprit-Saint (*Ibid.*); c'est la conception miraculeuse d'une Vierge (*Ibidem. p. 9.*); c'est la résurrection et la félicité future (*Ibid. p. 14.*); c'est l'existence des anges (*Ibid. p. 6 et 77.*). Bref, presque toute la métaphysique de Bacon s'occupe spécialement de ces différents points, — qui appartiennent incontestablement au dogme seul, — comme ressortissant de la philosophie, et pour l'unique motif que des incroyants en auraient eu connaissance. Et cela toujours dans le but avoué de préparer les voies à la religion chrétienne dans l'esprit des non-croyants. La philosophie de Bacon ne serait donc au fond qu'une méthode générale d'apologétique religieuse.

cause première, ainsi que la science des relations qui nous unissent à lui et des règles morales qui président à la conduite de la vie. Toute cette vaste synthèse est la mise en œuvre de l'héritage intellectuel des générations passées, augmenté des trésors surnaturels de la doctrine du Christ et de l'Eglise. Elle comprend d'abord la philosophie spéculative. Celle-ci est ordonnée à la morale comme à sa fin. (Il s'agit jusqu'ici de la philosophie du paganisme.) A cette sagesse antique, incomplète et fragmentaire, vient s'ajouter le stock des vérités dogmatiques et morales fournies par la révélation du Christ. «*Praeterea tota philosophia speculativa ordinatur in finem suum qui est philosophia moralis . . . Sic igitur se habent duae partes sapientiae apud infideles philosophos*; *sed apud christianos philosophantes scientia moralis propria et perfecta est theologia*, *quae super majorem philosophiam infidelium addit legem Christi et veritates quae sunt proprie divinae.*» [54]) Formant corps avec le legs philosophique de l'antiquité, la philosophie chrétienne compose ce que Roger appelle la philosophie parfaite. Au dessus d'elle règne en souveraine la théologie proprement dite, ayant pour objet les vérités totalement divines inaccessibles à la raison. «Ergo speculatio christianorum praecedens legem suam debet super speculationem alterius legis addere ea quae valent ad legem Christi docendam et probandam, *ut consurgat una speculatio completa*, *cujus initium erit philosophia speculativa philosophorum infidelium; et complementum ejus erit superinductum theologiae . . . Et ideo philosophia completa apud christianos debet sapere multum de divinis plus quam apud philosophos infideles; et propter hoc christiani debent considerare philosophiam ac si modo esset de novo inventa.*» [55]) La théologie n'est donc que le complément en quelque sorte naturel de la philosophie, comme la révélation chrétienne est le prolongement de la révélation philosophique primitive. Philosophie et théologie ont même point de départ et même but; et ainsi toute science, toute vérité viennent s'unir et se fondre dans la plénitude harmonieuse de la sagesse totale révélée par Dieu à l'humanité.

---

[54]) Opus Maj. III, c. XIX. p. 76.

[55]) A lire tout le chap. XIX de l'Opus Maj. III.

## IV.

Cette théorie synthétise et résume les tendances intellectuelles de la première période scolastique. Elle est pour ainsi dire la quintessence de l'esprit augustinien. La position de Bacon vis-à-vis de la philosophie est absolument la même que celle de S. Augustin, pour qui la philosophie n'était pas autre chose en effet que l'amour et l'étude de la sagesse, une aspiration ardente vers Dieu, principe et fin de toutes choses,[56] une union de la créature avec son créateur. Il n'est peut-être pas une seule idée dans tout ce chapitre que Roger n'ait empruntée à l'évêque d'Hippone. Selon Augustin aussi, la vraie philosophie ne se trouve que dans le christianisme;[57] toute vérité est contenue dans l'Ecriture;[58] si les anciens philosophes sont parfois arrivés à la vérité ou du moins à des vérités, c'est que la philosophie est un don de Dieu.[59] Roger lui emprunte également l'idée de la révélation primitive et de l'Illumination spéciale (du moins, il a cru pouvoir l'interpréter ainsi) dont il fait le pivot de son système et qui lui servent si bien à ramener toutes les vérités à la sagesse divine. Enfin, pour S. Augustin, à mesure qu'il avance dans sa carrière, la philosophie devient de plus en plus l'étude de la religion. Cette doctrine offre également une analogie frappante avec le caractère général de la synthèse néoplatonicienne. En effet, Plotin, écrit Amelineau, ne voulut obtenir autre chose, en developpant d'une manière originale et neuve la philosophie qu'il prétendait avoir puisée dans Platon, que le rétablissement d'un culte plus idéal de la divinité.[60]

On parle beaucoup aujourd'hui de l'influence du néoplatonisme sur la philosophie scolastique. Cette influence est certainement plus considérable qu'on ne l'a généralement reconnu jusqu'ici.[61] Elle est visible chez Bacon dans toute sa théorie des rapports de la

---

56) *S. Aug.*, De ordine II, V—16.

57) *S. Aug.*, De Beata Vita, I, 1; — contra Julian. Pelag. IV. 14, 72.

58) Item, De doct. christ. lib. II, LXIII.

59) *Aug.*, De civitate Dei, XXII, 22.

60) Amelineau, *Le Gnosticisme* p. 63.

61) Voyez: Grandgeorges, *Saint Aug. et le Neoplatonisme.* Introd. Paris, Leroux, 1896.

philosophie et de la théologie. Mais sans aller jusqu'à soutenir avec F. Picavet que Plotin est le véritable maitre de la scolastique,[62]) on peut dire cependant qu'il en est un des inspirateurs — peut-être même le principal pour la première période — par l'action qu'il exerça sur S. Augustin dont l'esprit pénètre profondément tout le moyen-âge. Mais l'influence d'Augustin, prépondérante et presqu'exclusive jusqu'au début du treizième siècle, cesse de l'être à la révélation de l'encyclopédie aristotélique qui opère une révolution radicale dans les idées et imprime au mouvement intellectuel une direction nouvelle et décisive pour la philosophie. L'autorité d'Augustin reste encore considérable, et en théologie elle demeure prépondérante. Mais en réalité, c'est le fondateur du Lycée qui prend désormais la direction effective des intelligences et s'impose partout de haute lutte. C'est le maitre incontesté et universellement écouté. Son autorité devient telle, que l'Eglise, après avoir vainement cherché à enrayer le mouvement péripatéticien, à cause du danger que créait pour l'orthodoxie religieuse l'interprétation averroïste du Stagyrite, — une fois ce danger écarté par l'interprétation nouvelle d'Albert le Grand et de S. Thomas, — finit par le reconnaitre comme le repésentant officiel de sa philosophie.

Bacon lui-même le proclame le plus grand des philosophes et recherche constamment le couvert de son autorité, alors cependant que son maitre Augustin tient Aristote pour inférieur à Platon. En fait pourtant, malgré la haute estime qu'il professe pour le philosophe grec, Roger resta constamment étranger au véritable esprit aristotélicien et ne réussit à s'assimiler aucune des thèses fondamentales du système. Il n'en prit que la terminologie, se bornant pour le reste — et de très bonne foi d'ailleurs — à solliciter au besoin le texte du Stagyrite et à le plier dans un sens augustinien.

Cette attitude est surprenante à première vue chez un esprit aussi hardi et aussi révolutionnaire. Est-ce pour avoir le droit de parler haut et ferme, de se faire écouter sans éveiller de défiance

---

[62]) C'est la thèse développée dans *l'Esquisse d'une Histoire comparée des philosophies médiévales*, par F. Picavet. Paris, Alcan 1905. L'ouvrage en est actuellement à sa 2e édition.

au sujet de son orthodoxie quand il viendra magnifier les sciences dédaignées de son temps, bafouer l'autorité et crier sans se lasser jamais la nécessité d'une réforme scientifique? Peut-être bien. Mais Bacon est un convaincu; il est d'une franchise plutôt rude et d'un tempérament qui répugne à toute diplomatie. Ce qu'il veut surtout, c'est sauver la philosophie qu'il croit mise en péril par le souffle de l'esprit nouveau qui emporte les intelligences. Dans ce but, il veut l'unir indissolublement à la religion. Cependant, il ne faut pas oublier non plus l'influence de l'esprit d'Oxford qui s'était pour ainsi dire incarné dans Bacon. Il garda toute sa vie l'empreinte de la première éducation qu'il y avait reçue et qui avait pénétré si profondément en lui. Or, cette doctrine était aussi, au témoignage de Roger lui-même, celle de Robert Grossetête et d'Adam de Marisco pour lesquels il n'a cessé de professer la plus vive admiration. Et l'on sait que les maîtres de l'école anglaise au XIII<sup>e</sup> siècle joignaient à l'étude passionnée des mathématiques, des langues et des sciences naturelles, un attachement profond à l'ancienne direction philosophique. Le thomisme eut toutes les peines du monde à pénétrer dans ce milieu plutôt réfractaire à l'esprit spéculatif et porté de tout temps aux recherches positives et utilitaires de la science.

## V.

Au XIII<sup>e</sup> siècle, les discussions philosophiques avaient pris une place prépondérante en théologie. C'est aussi contre cet abus que Bacon veut réagir. Il considère cet envahissement de la spéculation rationnelle dans la théologie comme attentatoire à la dignité de celle-ci et comme rompant en outre la hiérarchie des sciences. « *Unum* (peccatum) *est quod philosophia dominatur in usu theologiam. Sed in nulla facultate extranea debet dominari, et maxime hic ubi domina scientiarum reperitur.* »[63]) La plupart des thèses agitées par les théologiens dans les écoles sont d'ordre purement philosophique. Telles sont par exemple les questions concernant les corps célestes, la matière, l'être, le mouvement local, le temps, l'ævum, etc. Quant aux matières à proprement parler théologiques,

[63]) Brewer, Opus Minus p. 322.

comme la Trinité, l'Incarnation, les sacrements, on les résout par les autorités, les arguments et les distinctions philosophiques.[64]) Roger critique vivement ces procédés. Ce n'est pas toutefois qu'il soit hostile au mélange des matières de philosophie et de théologie, mais «*dummodo*, dit il, *sint propria philosophiae, vel communia ei et theologiae.*»[65])

On connait assez l'inexplicable fortune du «*Liber sententiarum*» au moyen-age, après qu'Alexandre de Halès eut rendu le mauvais service de le substituer dans les leçons au texte biblique. Cet exemple fut dès lors universellement suivi. Bacon fut loin de partager l'engouement de ses contemporains pour le Lombard. Il prend vivement à partie l'auteur de cette innovation qu'il dénonce avec raison comme funeste aux études de théologie. Les commentaires en effet devinrent de plus en plus la base de l'exégèse biblique. Bacon s'évertua vainement à bannir des écoles le «liber sententiarum», et à rendre l'enseignement scripturaire plus critiqueet plus scientifique en l'appuyant sur l'étude du texte original lui-même et sur la connaissance des langues orientales.[66]) Il rappela également les règles de l'exégèse déjà préconisées par S. Augustin, et si peu connues ou totalement ignorées de son temps.[67]) Hélas! la voix

---

[64]) Ibid. p. 323.

[65]) Opus Maj. III, p. 79; Opus Minus p. 323.

[66]) Opus Minus, 328, 329; Opus Maj. Vol. III, P. III, *De cognitione linguarum*, c. I et II.

[67]) Dans ce chapitre sur les sept péchés de la théologie, R. Bacon dénonce violemment la corruption de l'exemplaire parisien de la Bible «*qui depravat veritatem totius scripturae.*» Il rappelle en même temps les règles de critique textuelle formulées par S. Augustin *contra Faustum: «quod si discordia est in codicibus latinis, recurrendum est ad antiquos et plures. Nam antiqui praeponuntur novis et plures paucis* . . . Ergo exemplar parisiense debet cedere antiquis, tum ratione suae novitatis, tum ratione suae singularitatis . . .» Pour établir le sens des passages obscurs, il faut recourir à la langue de l'original. «*Recurrendum est ad linguam de qua translatus textus latinorum, ut videatur veritas in radice.*» Les franciscains et les dominicains avaient entrepris d'améliorer la traduction du texte parisien: mais, ignorant le grec et l'hébreu, n'ayant aucune direction, chacun corrigeait à sa guise. R. Bacon supplie le pape Clément IV d'intervenir pour mettre fin à cette anarchie scripturaire et de nommer une commission, composée d'hommes compétents, pour corriger le texte biblique. Car, dit Roger, si le texte est corrompu, il en résulte un sixième péché: c'est qu'on fausse

de Bacon ne fut pas entendue, et ce fut grand dommage. Jusqu'au dix-septième siècle, la théologie scolastique continua à s'enfoncer dans de stériles discussions métaphysiques et à ignorer systématiquement la science positive.[68]) Si les conseils de l'exégète franciscain avaient été compris plus tôt, on aurait certainement évité une foule de difficultés qui surgissent aujourdhui entre les hommes de science et les théologiens.

---

nécessairement le sens littéral, et par suite, le sens spirituel. «Non potest intelligi sensus litteralis nisi per linguas alienas.» Cfr. Brewer, *Opus Minus*, p. p. 330, 331, 332, 333, 349.

[68]) Sur la méthode exégétique de R. Bacon, voir Whitefoord, *Bacon as an Interpreter of Holy Scripture* (Expositor, 1897, p. 349—360), et F. Picavet, *Deux directions de la théologie catholique au XIIIe siècle. Saint Thomas d'Aquin et Roger Bacon.* (Revue de l'histoire des religions, 1905, p. 172 et suiv.)

Je me trompe en disant que personne ne suivit les voies tracées par R. Bacon dans la critique biblique. Il faut faire une exception en faveur d'un autre franciscain, Nicolas de Lyre, dont le fameux commentaire littéral et la Bible «fit autorité aux XIV et XVe siècles. On appréciait sa clarté, son bon sens, sa sobriété, et surtout son érudition hébraique. La *Postilla litteralis* devint un manuel commode d'exégèse que l'on admira, que l'on utilisa, mais que l'on n'imita guère.» Voir H. Labrosse, *Recherches sur la vie et l'œuvre de Nicolas de Lire.* Toulouse, Privat, 1906.

---

# Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

# II.

# Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts. II.

Von

**Th. Elsenhans.**

II.

Mehrere Abhandlungen sind einer der interessantesten Erscheinungen der Aufklärungszeit gewidmet, Ernst Platner, dem Denker mit dem Januskopf, dem rückwärts schauenden Leibnizianer, dessen Denken aber bereits von der Philosophie der Zukunft berührt wird. Zuerst

5. Paul Bergemann, Ernst Platner als Moralphilosoph und sein Verhältnis zur Kantischen Ethik. Dissertation, Halle a. S., Hofbuchdruckerei von C. A. Kämmerer & Co., 1891, 56 S.

In einem ersten Kapitel sucht der Verfasser zunächst den philosophischen Standpunkt Platners im allgemeinen zu kennzeichnen. Er schließt sich dabei im wesentlichen an das Urteil M. Heinzes (Leipz. Univ.-Programm, 1880) an, wonach Platner als „skeptischer Leibnizianer", und nicht als Skeptiker oder Leibnizianer allein, auch nicht als kritischer Skeptiker oder skeptischer Kritiker zu betrachten ist (S. 13). Das II. Kapitel schildert Platners ethischen Standpunkt, wie er ihn in dem 1782 erschienenen zweiten Bande der Philosophischen Aphorismen vertritt, als „subjektiven Eudämonismus", mit welchem er sich ganz entschieden den Aufklärungsmoralisten einreiht, deren eklektische Neigungen er auch teilt. Das III. Kapitel zeigt den durch Kants Einfluß bedingten vollständigen Umschwung in der Anschauungsweise Platners, wie er in der neuen

Ausgabe des zweiten Bandes der Philosophischen Aphorismen vom Jahre 1800 zutage tritt. Trotz der aphoristischen Form enthält dieser zweite Band jetzt ein vollständiges System der Moralphilosophie, und als Moralprinzip erscheint ein apriorisches Formalgesetz, dem aber ein „Inhalt“ gegeben wird, nämlich die „Glückseligkeit“, zwar nicht die selbsteigene, aber die der Welt, was der Verfasser mit einem wenig glücklichen Ausdruck „objektiven Eudämonismus“ nennt (S. 26). Das IV. Kapitel enthält einen Abriß des darauf gegründeten Systems der Moralphilosophie, und das V. eine Untersuchung des Verhältnisses der Platnerschen zur Kantischen Moralphilosophie, die nach des Verfassers Meinung Platners eigene Behauptung, daß er mit Kants Moralphilosophie in den Hauptsachen übereinstimme und nur in Nebendingen von ihm abweiche, als richtig bestätigt (S. 53).

Der Verfasser unterschätzt offenbar den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Kants formalem praktischem Gesetz und jeder Art von inhaltlicher praktischer Regel. Auch die Erörterung anderer Punkte, z. B. des Verhältnisses zu den Engländern (S. 21f.) ist teilweise wenig tief und der Eindruck der ganzen Schrift leidet unter einer gewissen Schwerfälligkeit der Darstellung und einer Überfülle von Zitaten. Von Einzelheiten sei bemerkt, daß Kant die Freiheit nicht auf das „Gewissen“ gründet (S. 49f.) sondern auf das damit keineswegs identische Bewußtsein des moralischen Gesetzes,[2]) und daß der Verfasser, wie es scheint, in seiner Darstellung Platners dessen „Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise“ (2 Bände, Leipzig 1772—1773, Neue Bearbeitung 1790) gar nicht berücksichtigt hat.

Hat die vorliegende Schrift in erster Linie die Moralphilosophie bearbeitet, so beschäftigt sich ausdrücklich mit dem Verhältnis

---

[2]) Eine allerdings häufige Verwechslung, die aber dadurch ausgeschlossen ist, daß das Gewissen nach Kant rein formal („formal“ gewissermaßen in einer zweiten Potenz im Verhältnis zum praktischen Gesetz) ist, d. h. sich nicht auf das „Wie“, sondern nur auf das „Ob“ der Beurteilung der Handlungen bezieht. Als Beleg dafür muß ich auf die meines Wissens erste vollständige Darstellung des Sachverhaltes im meiner Schrift „Wesen und Entstehung des Gewissens“ S. 28ff. verweisen.

Platners zu Kant, sowohl bezüglich der Erkenntnistheorie wie der Moralphilosophie,

6. B. Seligkowitz, Ernst Platners wissenschaftliche Stellung zu Kant in Erkenntnistheorie und Moralphilosophie. Dissertation, Halle a. S., 1892, 32 S.

Der Verfasser bemüht sich besonders, die Wandlungen des Standpunktes in den drei Auflagen der Philosophischen Aphorismen, von denen die erste in zwei Bänden 1776 und 1782, die zweite, neu umgearbeitete Auflage in einem Bande 1784, die dritte in ganz neuer Ausarbeitung in zwei Bänden 1793 und 1800 erschienen ist, genau festzustellen. Während er in der ersten Auflage sich eng an Leibniz anschließt, steht die zweite schon unter dem Einfluß Kants. Da aber die Ausarbeitung der zweiten Auflage bereits fertig war, als die Kritik erschien, konnte er höchstens einige der wichtigsten Sätze derselben berücksichtigen (S. 14). Nicht mehr das wahre Wesen der Dinge an sich, das Objektive will er erforschen, sondern die Gründe unserer Vorstellungen von denselben. Auch erscheint die Einbildungskraft bereits als ein notwendiger Faktor der Wahrnehmung selbst, indem sie das uns durch die Sinne gelieferte Mannigfaltige der Empfindung durch Apprehension in ein Bild verwandelt (S. 14f.). Um so eingehender wird die Kritik in der dritten Auflage der Aphorismen berücksichtigt. Er ist dabei überzeugt, hinsichtlich des Zweckes der Kantischen Philosophie mit derselben vollständig übereinzustimmen, wendet sich aber energisch gegen die dogmatische Art, wie Kant seine Lehrsätze der Ästhetik und Analytik als unerschütterlich hinstelle und damit ein festes Lehrgebäude aufgeführt zu haben vorgebe. Dahin gehört auch die bereits Trendelenburgs „Lücke in Kants Beweis von der ausschließlichen Subjektivität des Raums und der Zeit“ enthaltende Frage: „Mit welchem größeren Rechte darf Kant bestimmen, was in den unbekannten Dingen nicht stattfindet, als Wolff, was in diesen ist? Die Unmöglichkeit von einem transzendentalen Objekte dieser Vorstellung vermag er doch auf keine Weise darzutun“ (S. 17f.). Platner gelangt so zu einem kritischen Skeptizismus ohne festes Resultat, der auch die Möglich-

keit offen läßt, über die Begrenzung des menschlichen Geistes etwa einmal hinausgehen zu können. Diese doppelte Stellung zu Kant zeigt sich auch in den vom Verfasser weiter dargestellten einzelnen Lehren der Platnerschen Erkenntnistheorie, z. B. einerseits in der zur ersten Auflage im Gegensatz stehenden, durch Kant bedingten Ablehnung angeborener Grundbegriffe, andererseits in der Polemik gegen Kants „willkürliche Spaltung des Erkenntnisvermögens“ in Sinnlichkeit und Verstand, welche — im Unterschied von Reinhold und Maimon — von der Unmöglichkeit einer Rezeptivität der Sinnlichkeit ausgeht. „Wenn die Sinnlichkeit ein bloß leidendes Vermögen ist, wie kann sie anschauen?“ (S. 21).

Schon Platner erkennt also den bei Kant nicht ausgeglichenen Widerspruch zwischen der Sinnlichkeit als Rezeptivität und der auf ihr beruhenden, aber zur Spontanität gehörigen synthetischen Funktion der Anschauung. Im ganzen ist er in seiner Polemik gegen Kant stark durch Schulze-Änesidemus beeinflußt, auf den er sich auch beruft. Diesen von dem Verfasser nur gelegentlich berührten Punkt, wie auch eine weitgehende Übereinstimmung mit Tetens betont besonders die Abhandlung von Arthur Wreschner über „Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Änesidemus“ (Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik, herausg. von Falckenberg, Bd. 102 [1893], S. 1ff.). Unter den Nachwirkungen der Platnerschen Philosophie ist besonders ihr Einfluß auf Jakob Friedrich Fries zu erwähnen, auf dessen Darstellung in des Referenten Werk „Fries und Kant“ (Th. Elsenhans, „Fries und Kant“, I. Teil S. 18ff.) im Vorbeigehen hingewiesen sein möge.

Mit dem wichtigsten psychologischen Problem der Zeit, epochemachend zugleich für die Geschichte der Psychologie überhaupt, beschäftigt sich

7. Anton Palme, J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre. Dissertation, Berlin, 1905, 62 S.

Die Vorgeschichte der Lehre von den sogenannten drei Grundvermögen der Seele, wie sie von Kant aufgestellt und durch ihn zum Gemeingut der Wissenschaft wurde, ist noch nicht völlig

geklärt. Bald nennt man Tetens, bald Mendelssohn als denjenigen, der Kant hierin beeinflußt habe, bisweilen auch Sulzer. Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, diese Behauptungen zu prüfen und die einschlägigen Verhältnisse darzulegen.

Zu diesem Zwecke wird zunächst eine Darstellung der Sulzerschen Psychologie unter besonderer Berücksichtigung der Vermögenslehre gegeben, wobei zuerst das Vorstellungsvermögen und dann die für die Hauptfrage wichtige Gruppe der emotionellen psychischen Vorgänge behandelt wird. Was die letzteren betrifft, so laufen nach dem Verfasser in Sulzers Schriften zwei Ansichten über die Gefühle vielfach nebeneinander her. „Die eine, häufigere, führt das Gefühl durchaus und unmittelbar auf die Vorstellungskraft zurück, erklärt es aus dem Wesen und den Eigenschaften dieser und setzt das Gefühl in Abhängigkeit von dem Inhalt der Vorstellungen; nach der zweiten steht das Gefühl im Gegensatz zum Vorstellen, das Vorstellen verursacht nur mittelbar das Fühlen, indem es durch gewisse Besonderheiten seines Verlaufes den Anlaß für das Einsetzen emotioneller Vorgänge darbietet, das Fühlen wird dem Vorstellen nicht subordiniert, sondern koordiniert" (S. 30). Die zweite, neue Auffassung des Gefühls, durch welche die rein intellektualistische Gefühlstheorie überwunden wird, macht sich zuerst in dem Aufsatze vom Jahre 1759 geltend, welcher den Titel trägt „Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes: daß der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe, sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urteilt und handelt", besonders aber in den „Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worin sich die Seele bei Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet". In der ersten dieser Abhandlungen knüpft Sulzer zwar an Leibniz an, geht aber darin über ihn hinaus, daß er das Gefühl nicht in der verworrenen Vorstellung einer Harmonie, einer Vollkommenheit oder sonst eines Begriffes bestehen läßt, sondern in der Verworrenheit einer Vorstellung nur den Anlaß sieht für die Betätigung des neuen selbständigen Gefühlsvermögens (S. 35). Die Begründung ist eine rein physiologische. Den vielen beim verworrenen Denken

gleichzeitig im Bewußtsein gegenwärtigen Vorstellungen, die von der Aufmerksamkeit nicht alle erhellt werden können, mithin dunkel sind, entsprechen viele durch sie erregte Nerven, und die Summe der Bewegungsgrößen in diesen Nerven wird dann so groß, daß der ganze Prozeß in dem Denkorgan nicht mehr Raum hat und daher auf das dem Gefühl und Willen reservierte Nervensystem überstrahlen muß. Aber auch dem Gefühl selbst wird eine charakteristische innere Eigenschaft zugeschrieben, durch welche es der Vorstellung gegenübertritt. Während das Objekt der Vorstellungen die verschiedenen Gegenstände der Außenwelt sind, ist das einzige Objekt des Gefühls das Ich. „Nicht den Gegenstand empfindet man, sondern sich selbst" (S. 39). Daß diese Verselbständigung der Gefühlsfunktion von Sulzer nicht konsequent festgehalten wurde und die anfängliche intellektualistische Theorie immer wieder nachwirkt, liegt teils an der Vieldeutigkeit des auch für das Gefühl gebrauchten Ausdruckes Empfindung, die eine dauernde reinliche Scheidung der intellektuellen und der emotionellen Vorgänge nicht durchführen ließ, teils an der Unzulänglichkeit der physiologischen Erklärung, welche der Spaltung der Gefühle in Lust und Unlust gegenüber versagte.

Der zweite Teil der Arbeit behandelt die Vermögenslehre bei Tetens und Mendelssohn. Der Verfasser kommt zu dem Resultat, daß weder das Tetenssche „Gefühl" noch Mendelssohns „Billigungstrieb" sich dazu eigneten, als dauernde Errungenschaft in die Psychologie eingeführt zu werden. Tetens fordert zwar eine Klassifikation der Vermögen, welche „das Resultat der genauesten Auflösung" sein soll, aber er geht dabei in alter Weise ausschließlich von der Erkenntniskraft aus, und er unterscheidet dann ein Vermögen der Seele, sich modifizieren zu lassen, Empfindlichkeit, Rezeptivität oder Modifikabilität, und ein Vermögen, solche in ihr gewirkte Veränderungen zu fühlen. Beides zusammen soll das Gefühl ausmachen. Die Seele aber hat außerdem ein „reizbares Vermögen, auf die empfangenen Modifikationen noch ferner zu wirken", und dem Gefühl als Rezeptivität wird die Aktivität der Seele entgegengesetzt, die sich teils als Vorstellungs- und Denkkraft, teils als Tätigkeitskraft im engeren Sinne, d. h. als Wille, äußert. Zu dieser wenig glück-

lichen Klassifikation kommt dann auch hier die Mehrdeutigkeit des Empfindungsbegriffes, die bei Tetens zugleich mit einer schon von Kant getadelten (Brief an M. Herz vom April 1778) Unsicherheit und Flüchtigkeit der Arbeitsweise zusammenhängt.

Was Mendelssohn betrifft, so steht er in seinen ersten Schriften auf durchaus Wolffischem Standpunkte. Die anerkannten Seelenvermögen sind Verstand und Wille.

In den Briefen über die Empfindungen (1755) ist nirgends, wie in den meisten geschichtlichen Darstellungen behauptet wird, von einer Mittelstellung des Gefühls oder von einer Dreiteilung der Seelenvermögen die Rede, und noch im Anhang zur dritten Auflage des Phädon (1769) heißt es: „Das Vermögen oder die Kraft, zu denken und zu wollen, nenne ich Seele“ (S. 53). Die erste Äußerung Mendelssohns über die Dreiteilung der Vermögen findet sich in dem zwei kleine Oktavseiten umfassenden Fragment vom Juni 1776, das auf seine Zeitgenossen aber keinen Einfluß haben konnte, da es erst später in seinen gesammelten Werken abgedruckt wurde. Im wesentlichen finden sich dieselben Gedanken in den „Morgenstunden“ wieder. Nur wird in dem Fragment das zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen liegende Vermögen „Empfindungsvermögen“, in den Morgenstunden „Billigungsvermögen“ genannt, wohl in dem richtigen Gefühl, daß sein Begriff von dem durch Sulzer entwickelten des „Empfindungsvermögens“ abweiche. Während ihm nämlich bei Sulzer eine mehr passive psychische Funktion zukommt, versteht Mendelssohn darunter eine durchaus aktive psychische Funktion. Es ist aber Mendelssohn nicht gelungen, eine reinliche Scheidung dieses mittleren Vermögens nach beiden Seiten durchzuführen. Das Billigungsvermögen soll darin bestehen, daß wir streben, „die objektiven Eigenschaften der Dinge mit unseren Begriffen von Güte, Ordnung und Schönheit übereinstimmend zu machen“, wobei also das Ziel eine Übereinstimmung von Erkenntniselementen bildet und ein von dem Begehrungsvermögen nicht zu trennendes „Streben“ hereinspielt.

Aus dem Bisherigen zieht der Verfasser den Schluß, daß Kant in der Tat mit vollem Recht nicht Tetens oder Mendelssohn,

sondern dem von Sulzer ausgeprägten Empfindungsvermögen, dem Gefühl der Lust und Unlust, den Vorzug gegeben habe. Durch Kants Vermittlung habe dann Sulzers Gefühlsbegriff dauernd das Bürgerrecht in der Wissenschaft erworben (S. 56f.).

Zuletzt wird noch mit Beziehung auf Kant die Frage der rein zeitlichen Priorität der Dreivermögenslehre erörtert und neben der ersten bestimmten Äußerung Kants darüber in dem Briefe an Reinhold vom 28. Dezember 1787 auf frühere Andeutungen eines selbständigen Gefühlsvermögens hingewiesen. Nach dem Bericht Schlapps auf Grund einer Mitteilung Prof. Külpes aus unveröffentlichtem Material hätte Kant bereits 1775 vom Begehrungsvermögen als drittem Vermögen der Seele geredet.

Die Veröffentlichung der Vorlesungen in der Akademieausgabe wird zu der Frage wohl weiteres Material bringen. Zu dem Zitat aus der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ (1762): „Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden“, wäre noch besonders die Schlußbemerkung derselben Abhandlung hinzuzufügen, es sei noch allererst auszumachen, „ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze dazu [nämlich zur praktischen Weltweisheit] entscheide“. Auch in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764) tritt die Selbständigkeit des Gefühls ganz unmißverständlich hervor, allerdings zugleich die Vermischung der Begriffe Gefühl und Empfindung, an deren Stelle dann erst in der Kritik der reinen Vernunft die scharfe Umgrenzung des Empfindungsbegriffes tritt. Bemerkenswert ist gleich der erste Satz jener Abhandlung: „Die verschiedenen Empfindungen des Vergnügens oder des Verdrusses beruhen nicht so sehr auf der Beschaffenheit der äußeren Dinge, die sie erregen, als auf das jedem Menschen eigene Gefühl, dadurch mit Lust oder Unlust gerührt zu werden“.

Man wird der Zurückhaltung des Verfassers hinsichtlich einer Beeinflussung Mendelssohns durch Kant (wenn er auch mit der

Bemerkung S. 58: „Die einzige Äußerung, die Kant von Mendelssohn berichtet, betrifft ein Purgiermittel“, die „Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele“ in der Kritik der reinen Vernunft übersehen zu haben scheint) zustimmen können. Fraglich aber ist, ob er nicht die Bedeutung und den Einfluß von Tetens unterschätzt hat. Bei allen Mängeln in der gegenseitigen Abgrenzung der Begriffe, die übrigens auch bei Kant ja keineswegs gehoben sind, zeigt sich die überlegene Schärfe seiner Analyse schon in dem Versuch einer Unterscheidung der Gefühle und Empfindungen, in welcher der Satz vorkommt: „Gefühle, den Empfindungen entgegengesetzt, sind solche, wo bloß eine Veränderung oder ein Eindruck in uns und auf uns gefühlt wird; ohne daß wir das Objekt durch diesen Eindruck erkennen, welches solche bewirkt hat“ (S. 49). Daß dieses Fühlen nicht, wie der Verfasser meint, in dem bloßen „Merken einer Veränderung in uns“ aufgeht, beweist die Äußerung von Tetens: „Was denn Fühlen oder Empfinden sei? Da gestehe ich sogleich mein Unvermögen, es erklären zu können. Es ist eine einfache Seelenäußerung, die ich nicht in noch feinere zu zerfasern weiß“ (Philos. Versuche I, 170). In der „Empfindsamkeit“ aber, deren systematische Einordnung Tetens Verlegenheit bereiten soll (S. 46), sieht er überhaupt kein psychisches „Vermögen“ der menschlichen Gattung, sondern ganz korrekt und auch unserm Sprachgebrauch entsprechend eine individuelle Eigentümlichkeit, einen bestimmten Grad der „Feinheit des Gefühls“, die „Aufgelegtheit zu angenehmen und unangenehmen Gemütsbewegungen“ (Philos. Versuche I, 625f.).

Jedenfalls gebührt der umsichtigen Arbeit das Verdienst, die interessante Frage nach der Entstehung der „Dreivermögenslehre“, welche sich den bedeutenderen Denkern der Zeit gleichsam als eine geschichtliche Notwendigkeit aufdrängte und durch welche die deutsche Wissenschaft sich die theoretische Grundlage für das Verständnis der großen Schöpfungen der klassischen Epoche schuf einen tüchtigen Schritt weitergeführt zu haben.

# III.

# Berichte über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philosophie. II.

Von

**M. Horten** (Bonn).

Die logischen Studien finden im Orient in hervorragendem Maße Beachtung. Seit dem Eindringen der griechischen Gedankenwelt in den Islam, besonders aber seit dem XIII. Jahrhundert, dem klassischen der Logik, bildet diese Wissenschaft den Weg, auf dem jeder Wissensdurstige seinen Geist zur Aufnahme der Philosophie vorbereiten soll. Die grundlegenden Werke auf diesem Gebiete, die Isagoge des Abhari 1264 †, das auf Anregung des schems ed-dîn, = Sonne der Religion, 1282 † von Kàtibì 1276 † verfaßte „Buch über die Grundgesetze der Logik", die Schemsìje,[1]) und der Sullam, d. h. die Stufenleiter der Logik von Achdari 1534 † stellen also das für die Betätigung auf dem Gebiete der Philosophie vorausgesetzte geistige Niveau dar. Aus diesem Grunde sind jene Werke nicht nur historisch als Bildungsstand einer großen Kulturperiode, sondern auch als Schlüssel zum Verständnisse der arabischen Philosophie von Wert. Die Ideen sind die der aristotelischen Logik.

---

[1]) Die bereits vor 52 Jahren erschienene englische Übersetzung dieser Schrift ist in Europa wenig bekannt geworden. Sie wurde von A. Sprenger hergestellt und erschien als First Appendix to the Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musalmans containing the Logic of the Arabiens in the original arabic with an english translation, Calcutta 1854, in: Bibliotheca Indica. Collection of Oriental Works published under the patronage of the Hon. Court of Directors of the East India Company and the superintendence of the triatic Society of Bengal Nr. 88.

Sie wird leicht faßlich dargestellt. Daher möge die Aufzählung der Werke genügen.

Hasan el-Qawisani, Kommentar zum Sullam des Achdari.[2]) Kairo 1322 = 1904, arab. Text.

Nach dem Vorworte des Herausgebers Omar Hosein el-Chaschschâb war el-Qawîsanî 1834 Rektor der Universität el-Azhar in Kairo als Nachfolger des bekannten Hassan el-ʿattar. Beide werden „Fürsten des Islam" genannt. „Sein Ruhm ist über jedes Lob erhaben, und mit Recht; denn er verfaßte inhaltreiche Schriften und hatte einzigartige Schüler", nämlich el-Baigûri 1861 †, Mustafa ed-Dahabî und Mohammed el-Bannânî. Er starb 1838. Auch das folgende Werk führt uns mitten in das moderne wissenschaftliche Leben des Islam:

Qassara, Glossen zu dem Kommentar des Bannânî über den Sullam des Achdari. Fez 1315 = 1897. Sehr unleserlicher Druck.

Bannani, Glossen zu dem Kommentar des Sanûsî zur Logik. Fez 1302 = 1885, arab. Text.

As-Sanûsî, gest. 1486, ist bekannt durch sein „Kompendium der Logik", s. Brockelmann, II. 251 sub VIII. Er selbst verfaßte zu seinem Buche einen Kommentar, der von dem Schüler des eben erwähnten Qawîsanî kommentiert wurde.

Hasan el-Magnisi, „Mugnî et tullâb", Kommentar zu Abharis Isagoge. Konstantinopel, 1310 = 1892. 4°, 66 u. 5 pag. mit dem Texte der Isagoge am Ende, fortlaufenden, reichen Erläuterungen zum Kommentare und türkischem Vorwort (arab. Text).

Mohammed el-Fauzi. Kommentar zum „mugnî et-tullâb" des Hasan el-Magnîsî. Konstantinopel, 1306 = 1889. 212 pag., arab. Text.

---

[2]) Es ist zu unterscheiden von den „Glossen" des Hasan ed-derwisch el-Qawîsanî 1795 † zum Sullam. S. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. II. 355, Nr. 1 ad g. Die folgenden Angaben bilden meistens eine Ergänzung zu letzterem Werke. Die ganze Summe der dort aufgezählten modernen Drucke zu registrieren, würde zu weit führen.

Mahmud Neschabe, Erklärung zum Kommentare des Fanârî zur Isagoge des Abhari, Konstantinopel, 1312 = 1894. 136 pag., arab. Text. Vgl. Brockelmann, op. cit. I. 465, sub 2. Der Sohn des Verfassers Abdellatîf Neschâbe besorgte die Drucklegung des vorliegenden Werkes. Häufige Randglossen begleiten den Text.

Ahmed es-Sidqi iben Ali el-Brusawi. Mîzân el-intizâm, Die Wege der richtigen Ordnung (der Gedanken). Kommentar zur Schemsîje des Kâtibî. Konstantinopel, 1305 = 1888, arab. Text.

Ahmed widmete diesen Kommentar dem Sultan Abdul Hamîd bei Gelegenheit seiner Thronbesteigung am 31. August 1876. Von Ahmed Efendi wurde derselbe herausgegeben. Mit dem vorhergehenden ist er ein Zeugnis für die Bildungsbestrebungen in Konstantinopel.

Mohammed Beiram III. Kommentar zur Isagoge des Abharî. Kairo, 1302 = 1885. 4°, 24 pag., arab. Text.

Sa'd ed-din et-Taftazani, 1389 †. Kommentar zur Schemsîje, Konstantinopel 1312 = 1894. 4°, 194 pag., arab. Text. S. Lib. cit. I 466, Nr. 26 I sub 3.

Qotb ed-din er-Razi et-tahtani, 1364 †. Erklärung der logischen Gesetze als Kommentar zur Schemsîje des Kâtibi.[3]) Konstantinopel 1302 = 1885. 4°, 190 S., arab. Text.

Nasif Iazigi, Über die Prinzipien der Logik. Beirût 1857. Kl. 8°, 48 pag., arab. Text.

Es ist ein Katechismus der Logik mit einem Repetitorium der logischen Regeln in naivster Form.

Ahmed el-Hadi el-Maqsudi, Die Wage der Gedanken. Kurzer Abriß der wichtigsten Gesetze der Logik. Kasan, 1903, S. 208, arab. Text.

Ein neuer Geist weht durch dieses Kompendium der Logik. Es werden in ihm nicht mehr die „klassischen“ Schriften des

[3]) S. libcit. I, 466, Nr. 26 sub. 1, u. II, 209, Nr. 2 sub 4; dies identisch mit 7.

XIII. Jahrhunderts kommentiert, sondern die Logik wird nach eigener Auffassung dargestellt. Unter den „berühmten Logikern“ werden auch europäische Philosophen aufgezählt, wie Bacon, Descartes, Locke, Leibniz, Kant, Hegel, Herbart, Mill und Bain. Als Einleitung zur Logik dient ihm die Darlegung einiger metaphysischer Begriffe: Ding, Sein, Nichtsein und die Modi des Seins, Substanz und Akzidenz usw. Es folgt die traditionelle Lehre über Begriff, Urteil und Schluß, die auch psychologisch erklärt werden. Den Schluß bildet eine Aufzählung aller Wissenschaften, die mit modern-europäischen Namen bezeichnet werden.

Muhammed Schefiq ibn Abdelqadir aus Tripolis, Das Buch der Einübung des in Taftazânîs „logischer Schulung“ enthaltenen Stoffes. Ohne Jahr und Druckort. 97 S., arab. Text.

Taftazânî 1389 † verfaßte ein außerordentlich häufig kommentiertes und glossiertes Werk, das den Titel trägt: „Schulung in der Logik und der wissenschaftlichen Unterhaltung“.[4]) Das vorliegende Buch gibt eine Paraphrase dieser Schrift, indem es den zu erklärenden Text in den Satzbau des Kommentars hineinzieht.

Abd es-salam el-Qawisani, Die Wage der Wissenschaften. Kairo 1322 = 1904. 8°, 58 S., arab. Text.

Für den Schulgebrauch bestimmt und sachlich kaum den geringsten Ansprüchen genügend ist dieser Katechismus der Logik. Das Büchlein ist insofern beachtenswert, als es ein Beitrag zur Psychologie des modernen Islams ist, soweit er sich in den Bahnen der Tradition hält. Der noch lebende Verfasser ist nicht zu verwechseln mit dem Kommentator des Sullam, Hasan el-Qawîsanî 1838 †.

Dieterici, Fr., Die Staatsleitung von Alfârâbî. Eine metaphysische und ethisch-politische Studie eines arabischen Philosophen. Aus dem Nachlasse des Geh. Regierungsrates Dr. F. Dieterici, herausgegeben mit einem Gedenkblatt von Dr. Paul Brönnle. Brill, Leiden 1904. LVI u. 91 S.

Es ist eine sehr dankenswerte Arbeit, die als das letzte Werk Dietericis uns hier geboten wird. In derselben wird in zwölf Stufen

---

[4]) S. op. cit. I, 215, Nr. 1.

(6+6) das System des ganzen Weltbildes entworfen: die Gottheit, die Geister- und Ideenwelt, der aktive Intellekt, die Weltseele, die Wesensform, die Idealmaterie. Auf diese sechs Stufen der Geisterwelt folgen die sechs Stufen der Körperwelt: die Sphären, der Mensch, das Tier, die Pflanze, die zusammengesetzten Körper und die Elemente. Das Prinzip der Einteilung dieser Stufenordnung ist nach neuplatonischem Vorbilde die immer zunehmende Immaterialität. Alfarabi bespricht die einzelnen Stufen des Weltalls und gelangt sodann zur Einteilung der Staaten. Wie der Mensch eine vernünftige, begehrliche und zornmütige Seele besitzt, so muß es auch Staaten geben, die von dem vernünftigen, begehrlichen oder zornmütigen Prinzipe regiert werden. Der Idealstaat ist ein solcher, der nicht nur durch die natürliche Vernunft, sondern auch durch die wahre Religion richtig geleitet ist.

Die Ausgabe des arabischen Textes steht noch zu erwarten. Die Vergleichung mit der von Dieterici nicht herangezogenen Leidener Handschrift 1002 ergab mir eine so große Abweichung in Übersetzung und Auffassung des Textes, daß eine neue Bearbeitung sich lohnen würde.

Der Herausgeber hat dem Verfasser auf den ersten 25 Seiten ein von warmer Begeisterung getragenes Nachwort gewidmet, in dem er die so wenig anerkannten Verdienste des Verstorbenen würdigt. Die ausführliche Einleitung gibt einen Überblick über die Entwicklung des griechischen Denkens als Einführung in das Verständnis der arabischen Philosophie.

Dr. Friedrich Dieterici, Der Musterstaat von Alfârâbî. Voran geht die Abhandlung über den Zusammenhang der arabischen und griechischen Philosophie. Brill, Leiden 1900. LXXIX und 136 S.

Die Staatsleitung und der Musterstaat sind zwei geistig durchaus verwandte Werke Fârâbîs. Das menschliche Leben als individuelles und als soziales muß sich eingliedern in die Harmonie des großen Weltalls. Daher gibt der Philosoph, der eine individuelle und soziale Ethik schreiben will, zunächst einen Überblick über die Welt und ihren Leiter, die Gottheit. In dieses Gesamt-

bild wird als die Krone der sublunarischen Schöpfung der Mensch eingegliedert.

Die ausgedehnte Einleitung stellt die bekannten Daten aus der griechischen Philosophie zusammen, die das Verständnis der arabischen vermitteln, und gibt zudem eine knappe Darstellung der letzteren bis auf Averroes. Die Übersetzung könnte in manchen Punkten klarer gefaßt sein und bietet an anderen Punkten Anlaß zu inhaltlichen Veränderungen.

Gazali, Der Prüfstein der Logik. Hrsg. von Abu Firâs en Nasâni aus Haleb und Mustafa el Qabbâni aus Damaskus. Erste Aufl. Kairo, ohne J. Arab. Text. 8°, 133 S.

Das Wissen wird erlangt durch Anwendung der richtigen Definition, des guten Syllogismus und durch die Vermeidung von Sophismen (S. 4). Daher hat die Logik die richtigen Begriffe und Syllogismen festzustellen. Die verschiedenen Arten und Methoden des Erkennens werden ebenfalls dargelegt. Diese Schrift Gazâlîs war bisher unbekannt. Ob sie echt ist, bleibt zu untersuchen.

Gazali, O Kind! Eine ethische Schrift, arab. Text mit türkischem Kommentar. Kasan 1905. 50 S., 4.

Der arabische Text ist vollständig vokalisiert und in den türkischen Kommentar verflochten. Durch v. Hammer-Purgstall, Wien 1838, ist ihr Inhalt bereits bekannt geworden. [5])

Gazali, Iksir i Hidajet.[6]) Eine Übersetzung der von Gazâlî in persischer Sprache geschriebenen mystischen Ethik in die Urdusprache, den verbreitetsten Dialekt des modernen Indiens, auch Hindostani genannt. Lucknow 1313 = 1895. 4 u. 4, 628 S.

Gazali, Die richtige Mitte im Glauben. Hrsg. von Mustafâ el-Qabbâni, el-Dimaschqî. Kairo 1320 = 1902. 8°, 115 S.

Den orthodoxen Glauben festzustellen, ist das Ziel dieser Schrift. Sie ist aus dem Grunde für die Geschichte der spekulativen Theologie im Islam wichtig, weil sie alle traditionellen Streitfragen und

---

[5]) S. lib. cit. I, 423, Nr. 32.

[6]) S. lib. cit. I, 422, Nr. 29.

die der orthodoxen Lehre entgegenstehenden Ansichten auseinandersetzt. In diesem Sinne wird das Wesen Gottes, seine Eigenschaften und Handlungen philosophisch behandelt und die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung in der Person und Lehre Mohammeds nachgewiesen. In den Diskussionen verwendet G. das ganze System der philosophischen Metaphysik, und es wäre eine dankenswerte Aufgabe, seine Schriften auf ihren philosophischen Gehalt hin zu untersuchen. Es würde durch solche Untersuchungen im einzelnen nachgewiesen werden, daß durch G. die griechische Philosophie in die Theologie des Islam eingedrungen ist. Gazàlî hat die Philosophie keineswegs vernichtet. Er selbst sagt über diese Schrift in seiner Belebung der Religionswissenschaften (cit. s. C. d. Vaux, Gazàlî S. 94), er habe in ihr für die Einsichtigen den Kalàm d. h. die philosophische Diskussion angewandt.

Gazali, Einleitung in die Wissenschaften. Kairo 1322 = 1904. Arab. Text. 8°, 80 S. Hrsg. von Mohammed Amîn el-Kutubî.

Unter den Wissenschaften sind die theologischen Disziplinen verstanden. Der Vorzug der Wissenschaft, die gute Absicht des Lernenden, der Unterschied der Theologen von den weltlichen Gelehrten, die Einteilung der Theologie, die Regeln des Disputierens und des Lehrens und Lernens werden besprochen. Die Schrift ist der Einleitung in die „Belebung der Religionswissenschaften“, dem Hauptwerke Gazâlîs, inhaltlich gleich.

Gazali, Das Buch der Philosophie über die Geschöpfe Gottes. Hrsg. von Mohammed Amîn el-Hânigì und Mustafa el-Qabbânî el-Dimaschqî. 1321 = 1903. 8°, 64 S., arab. Text.

Gazâlî gibt uns in diesem Werke seine Kosmologie, einen Teil seines Systems, der wohl der am wenigsten bekannte sein dürfte. Er bespricht die Erschaffung des Himmels und der Erde, der Sonne, des Mondes und der Sterne, des Meeres, des Wassers, der Luft und des Feuers, sodann der des Menschen, der Vögel, der großen Tiere, der Insekten, der Fische und der Pflanzen. Alle Behauptungen sind mit Koransprüchen belegt und alle erwähnten Tatsachen der Natur teleologisch verwendet.[7])

[7]) S. lib. cit. I, 424, Nr. 43.

Gazali, Erklärung der erhabenen Namen Gottes. Kairo, ohne Jahr. 8°, 130 S., arab. Text.

Nach einer philosophischen Einleitung über das Wesen der Benennung werden die neunundneunzig Namen Gottes spekulativ erklärt und in Harmonie gebracht. S. 118—120 werden die Ansichten der Philosophen und Mutaziliten erwähnt. Das letzte Kapitel handelt über die Akzidenzien und Vollkommenheiten Gottes.[8])

Gazali, Der Erlöser vom Irrtume.[9]) Kairo 1309 = 1892. 8°, 34 S. (Sammelband), arab. Text.

Das Eindringen des Sophismus in die Wissenschaft muß zur Vorsicht vor einer falschen Weisheit warnen. Die philosophischen Schulen werden erwähnt, unter ihnen an erster Stelle die Dahriten. „Sie sind eine Schule der ältesten Philosophen und leugneten die Existenz eines Schöpfers und Leiters für das Weltall. Die Welt, so lehrten sie, ist von Ewigkeit und existiert durch sich selbst, nicht durch einen Schöpfer. Es herrscht ein anfangsloser Kreislauf im Entstehen und Vergehen, indem das Tier aus dem Samentropfen und wiederum der Samentropfen aus dem Tiere entsteht. So war es und so wird es immer sein.“ Nach diesen Materialisten werden die Naturwissenschaftler, die die Existenz Gottes nicht leugnen, und die Theologen[10]) genannt. Die Notwendigkeit einer Offenbarung wird philosophisch erwiesen. S. 26 werden persönliche Erlebnisse erzählt.

Gazali, Die Gläubigen sind von der Wissenschaft des Kalâm fernzuhalten.[11]) Kairo 1309 = 1892. 8°, 43 S. (Sammelband), arab. Text.

Die Abhandlung ist ethisch-religiösen Inhaltes und bezweckt, die Gläubigen zu überzeugen, daß man von Gott nur negative Aussagen aufstellen und nur durch Offenbarung von ihm etwas wissen

---

[8]) S. lib. cit. I., 421, Nr. 5.

[9]) Lib. cit. I, 4255, Nr. 57.

[10]) Durch diesen Ausdruck werden die Metaphysiker, also die eigentlichen Philosophen, bezeichnet. Der arabische Terminus „theologische Wissenschaft“ bezeichnet nach dem Vorbilde der Terminologie des Aristoteles die Metaphysik.

[11]) Lib. cit. I, 421, Nr. 11.

könne. Die Diskussion gegen heterodoxe Meinungen erweckt vielfach Zweifel an der „Wahrheit".

Gazali, Das kurze Kompendium des Rechtes.[12]) 4, zwei Teile, 296 u. 296 S., arab. Text. Kairo 1317 = 1899.

Gazali, Die richtige Wage (des Glaubens und Handelns).[13]) Hrsg. von Mustafâ el Qabbâni aus Damaskus. 1. Aufl. Kairo 1318 = 1900, zweite ib. ohne Jahr, arab. Text. 112 S. klein 8°.

Diese theologisch-ethische Abhandlung hat nur das Interessante, daß sie logische Termini auf die Ethik überträgt. Es gibt eine größere, mittlere und kleinere Wage des religiösen Denkens und Handelns, so führt der Herausgeber in Fußnoten aus, wie in der Logik einen Terminus maior, medius und minor, von denen die Richtigkeit der Konklusion abhängt. In gleicher Weise ist von den Prinzipien des orthodoxen Denkens und Handelns der einzelne Gedanke und die einzelne Tat bestimmt. Dasselbe gilt auch von der Wage der „notwendigen Konsequenz". Ein besonderes Kapitel will einen Beweis für die Wahrheit der islamischen Offenbarung bringen, der auf mystisches Erschauen des Göttlichen, nicht auf die Wunder des Propheten gegründet ist.

Gazali, Das Buch der Enthüllung der Herzen. Kairo 1323 = 1905, 8°, 451 S. arab. Text.

In 111 Kapiteln wird eine durchaus weltfremde Ethik auf Grund der koranischen Dogmen entwickelt. Sie würde einer christlichen Klostergemeinschaft keine Unehre bereiten. Der Untertitel besagt, daß das Werk eine verkürzte Ausgabe der größeren „Enthüllung der Herzen" ist.

Gazali, die Unterscheidungslehren zwischen dem Islam und den anderen Religionen, mit einem Anhange über Predigt und Dogmen. Hrsg. v. Mustafà el Qabbani aus Damaskus. Kairo 1319 = 1901, arab. Text, klein 8°. 91 S.

Gazâlî bemüht sich, die Definition des Unglaubens festzustellen. Die Ansichten der Aschariten und Mutaziliten werden bei dieser

---

[12]) Lib. cit. I, 424, Nr. 50.

[13]) S. lib. cit. I, 422, Nr. 28.

Gelegenheit widerlegt, wie auch die der Brahmanen, Christen und Juden.

Le Baron Carra de Vaux, Gazali in: Les grands philosophes. Paris, Alcan VIII u. 320 S. 8°. 1902.

Anschließend an die Darstellung der Geschichte der Philosophie in dem 1900 erschienenen Bd. „Avicenne“ stellt der bekannte Verfasser hier in glänzender Darstellung und mit reicher, aus ersten Quellen geschöpfter Erudition die Geschichte der Theologie im Islam dar. Die älteste, innerarabische Richtung der Spekulation beschäftigte sich zunächst mit theologischen Fragen. Ebenso wie die Rechtswissenschaft ihre Prinzipien aufstellte, um die Entscheidung von Rechtsfragen auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen, suchte auch die Theologie Prinzipien aufzustellen, um die koranische Offenbarung mit den Forderungen der Vernunft in Einklang zu bringen. Die Entwicklung der Theologie ist also die Geschichte des Eindringens der Vernunft in die Auffassung der Dogmen. In diese Richtung tritt G. ein, indem er auf der einen Seite die Rechte der Vernunft verteidigt, auf der anderen ihre sogen. Übergriffe abwehrt. Das Lebenswerk G.s besteht darin, der muslimischen Theologie, so wie sie sich in den Systemen der orthodoxen Theologen seiner Zeit darstellte, mit der streng logischen Methode der Philosophen und einem großen Teile ihrer Gedankenwelt neues Leben einzuhauchen. Sein Werk ist also nicht die Vernichtung der Philosophie, sondern die Hinübernahme derselben in die muslimische Theologie. Ebenso wie Thomas von Aquin kritisiert er nur unwesentliche Punkte, die von seinem dogmatischen Standpunkte aus unannehmbar waren. S. 38 gibt C. d. Vaux zu, daß die Theologie und besonders die Moral G. der christlichen zum Verwechseln ähnlich sieht. Seine Mystik hat dasselbe Ziel wie „celle de nos saints chrétiens“. Sie gleicht dieser wie auch der christlichen Theologie des Mittelalters ferner in der philosophischen Denkweise, und daher hat C. d. Vaux recht, im vierten Kapitel die „philosophischen“ Ideen der Theologie Gs. zusammenzustellen. Wenn es zudem eine Tatsache ist, daß nach Gazâlî die Philosophen in viel größerer Anzahl aufgetreten sind und daß sie

noch viel freiere Lehren aufgestellt haben als vor ihm, dann ist es nicht richtig zu sagen, das Leben sei in den philosophischen Schulen nach G. erloschen. Nach G. beginnt erst der breite Strom der philosophischen Bestrebungen. Bei seiner Breite ist er aber nicht weniger tief. Die Philosophen vom XII. bis zum XVIII. Jahrhunderte[14]) haben die Gedanken Avicennas vollständig verstanden und frei über dieselben diskutiert. Dies beweisen sowohl die zahlreichen Kommentare als auch die selbständigen Werke über Metaphysik. Die philosophische Hochflut, die sich an das System Avicennas anschließt, geht so hoch, daß ein unbedeutender Autor des XV. Jahrhunderts, der Kommentator der Ringsteine Fârâbîs, sich veranlaßt sieht, ein Werk eigens zu dem Zwecke zu schreiben, um dem übermäßigen Ansehen Avicennas entgegenzutreten und dem bescheidenen Fârâbî sein gutes Recht zukommen zu lassen. Der Gang der Entwicklung ist also ein vollständiger Sieg der Philosophie auf der ganzen Linie des geistigen Kampfes. Nicht nur dringt die Philosophie in die Theologie ein, nicht nur gewinnt sie nach Gazâlî noch an Ausdehnung und Bedeutung, auch in seiner Kritik der Philosophen hat G. unrecht behalten, „Die Vernichtung der Philosophen“ ist eine seltsame Schrift. Die in ihr den Philosophen beigelegten Ansichten sind vielfach den tatsächlichen Lehren derselben entgegengesetzt. Averroes hat dem „Vernichter der Philosophie“ dasselbe vorgeworfen, und auch C. d. Vaux bestätigt S. 60 diesen Vorwurf.[15]) Im Eifer für einen guten Zweck, die Verteidigung der koranischen Offenbarung, war ihm also dieses Mittel nicht bedenklich; oder man müßte annehmen, er wolle nur solche Lehren bekämpfen, die man eventuell aus den Grundsätzen der Philosophen hätte ableiten können. Die Philosophen hatten, was zunächst das Problem der Ewigkeit der Welt angeht, gelehrt: Gott ist tätig durch sein Denken; denn in ihm ist das Wollen identisch mit dem Erkennen; sonst müßte eine Vielheit in Gott entstehen. Das Denken betätigt sich und wirkt nun aber mit

---

[14]) So z. B. die Glossen zur Metaphysik Avicennas in Cod. Minutoli 229 (Berlin) aus dem Jahre 1672 (Isfahan).

[15]) Auch S. 64: Il nous semble que Gazali fausse d'une manière trop sensible la pensée des Philosophes.

mathematischer Notwendigkeit. Die Schöpfung vollzieht sich also notwendig und daher von Ewigkeit. Sie geschieht „in instante“, hat also keinen durch die Zeit meßbaren Verlauf. Die Wirkung ist also gleichzeitig mit ihr, wie überhaupt jede Wirkung gleichzeitig ist mit ihrer Ursache. Die Welt ist also gleich ewig wie Gott, obwohl sie geschaffen ist. Es besteht folglich kein Widerspruch zwischen dem Geschaffensein und dem Anfangslossein, da es ein anfangloses Geschöpf geben kann, ja sogar geben muß, weil die Tätigkeit des Schaffens anfangslos ist. Gazâlî insinuiert nun den Philosophen die Lehre von einer ungeschaffenen, realen Materie! Ewigkeit verwechselt er mit Unerschaffensein. Lehre der Philosophen war: nichts Reales, Außergöttliches ist unerschaffen; die erste Materie aber ist ein non-ens, etwas Unreales. Ferner lehrt Avicenna und Farabi, daß Gott die materiellen Individua erkenne. „Kein Atom im Weltall entgeht ihm“ (Avicenna Metaphysik VIII, Kapitel 6) und „Kein Blatt fällt vom Baum, ohne daß er es weiß“ (Ringsteine Fârâbîs Nr. 10). Gazâlî unterschiebt dessenungeachtet den Philosophen die Lehre: Gott erkenne nur die Universalia! Ebensowenig lehren die Philosophen, die Offenbarung sei überflüssig. Die zehnte Abhandlung der Metaphysik Avicennas beschäftigt sich ganz mit dem Beweise des Gegenteils. Die Kritik, die G. am Kausalgesetze übt, ist höchst interessant. In der Außenwelt existieren nur zeitliche Aufeinanderfolgen von Erscheinungen. Daß die eine Wirkung, die andere Ursache sei, legen wir nach unserem subjektiven Denken hinein. Eine notwendige Verbindung zwischen beiden besteht in der Außenwelt nicht. Diese Kritik ist aber nicht systematisch von ihm ausgeführt und angewandt worden; denn in seiner Theologie schließt G. rationalistisch von der Wirkung auf die Ursache: die Welt hat die Charaktere einer Wirkung: folglich muß sie eine Ursache, die Gottheit haben. Ebensowenig konsequent ist es, wenn er das teleologische Argument ausführt und annimmt. Die Kritik Gazâlîs ist demnach eine Totgeburt und ein Kampf gegen nicht existierende Gegner. Es ist daher nicht zu verwundern, daß diese mit ungerechten Mitteln vorgehende Kampfesart keine Wirkung hervorgerufen hat. Die Philosophie ist über sie zur Tagesordnung weggeschritten. G. stellt das Prinzip auf: wer eine

ewige Zeit annimmt, kann keinen unbegrenzten Raum leugnen. Der Gedanke ist wohl der: wer eine ewige Zeit annimmt, muß auch die Möglichkeit einer anfangslosen, geradlinigen Bewegung zugeben. Diese aber setzt einen unendlichen Raum voraus. G. schmückt sich gelegentlich mit Aussprüchen der von ihm bekämpften Philosophen. Die Seite 71 zitierte Stelle ist den Ringsteinen Fàràbìs Nr. 23 entlehnt. Die Lebensaufgabe G.s war es, der Offenbarung ihr ganzes Gebiet zu erhalten und keine Thesis als von der Vernunft beweisbar den Philosophen abzutreten. Er gelangt auf diesem Wege zu gelegentlichen Äußerungen der Verachtung der Philosophie, beweist aber seine eigenen Thesen nichtsdestoweniger mit philosophischen Gründen, wenn er sie auch, gleich den christlichen Theologen, hinter den Autoritätsbeweis stellt. Seine Lehre von der menschlichen Freiheit ist identisch mit der des Thomas von Aquin: der Wille Gottes determiniert von Ewigkeit her jede einzelne freie Handlung, und trotzdem ist sie vom Menschen frei gewollt und sein „Eigentum"; denn Gott determiniert von Ewigkeit, daß sie eine freie sein soll. Der Modus der Handlung, das „esse liberum" ist Objekt der göttlichen Vorherbestimmung. Die Philosophen hingegen lehrten eine Determination der menschlichen Handlung durch Ursachen der Natur, (Avicenna, Metaphysik X, Kapitel 1, und Fàrâbî, Ringsteine Nr. 9.) Das moralisch Gute besteht nach G. in der richtigen Mitte zwischen den beiden Extremen, ein Einfluß der grieschischen Philosophie! Das Kapitel V ist ein Beweis dafür, daß die Philosophie nach G. nicht ausgestorben ist.[16]) Die spekulative Theologie hat als Philosophie zu gelten. Die Spekulationen über den Zustand zwischen dem Sein und dem Nichts wollen das Problem des Werdens lösen. Das Kapitel über die Moral ist reich an feinen Beobachtungen und zeigt, ein wie großes Feld der Geschichte der Philosophie noch fast unbearbeitet ist. Der letzte Teil enthält eine an geistvollen Ideen reiche Geschichte der Mystik im Islam. Das klassische Land der Mystik ist Indien. Von dort gelangte sie in das Christentum, den Neuplatonismus und vor allem in den Sufismus Persiens

---

[16]) Der Verfasser selbst gibt dies an vielen Stellen zu.

mit seinem Nirvana und Pantheismus. Neben diesem bestehen die beiden anderen Typen der muslimischen Mystik, der christlich-muslimischen und neuplatonisch-muslimischen.

Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900. S. 299. (Erschienen in der Sammlung: Les grands philosophes.)

Die philosophischen Systeme entwachsen der Religion und der herrschenden Weltauffassung. Diese ist also zunächst zu skizzieren. Das erste Kapitel des vorliegenden Werkes legt diese weiten Fundamente für das Verständnis der arabischen Philosophie, indem es die Gotteslehre des Koran auseinandersetzt. Die kosmologischen und psychologischen Anschauungen der Zeit wären nach demselben Grundsatze ebenfalls kurz zu skizzieren gewesen: die Bewegungen der Sphären, „die Wege" der Planeten durch den „Gürtel" der zwölf „Burgen", die auf- und absteigende Bewegung des Weltalls, die Idee des Hervorgehens der Geschöpfe aus Gott, der die ihrer Rückkehr zu Gott parallel ist, die Verteilung der Elemente im Weltall: durch die Reibung der sich bewegenden Sphären entsteht an der Peripherie das Feuer (der Sterne). Was vom Feuer entfernt ist, muß kalt bleiben [17]) (die sublunarische Welt) usw. Unter den Eigenschaften Gottes übersieht die Darstellung die der Liebe und der Barmherzigkeit. Diese bildet neben der Einheit Gottes das Hauptcharakteristikum des muslimischen Gottesbegriffes. Sollte hierin nicht eine christlich-apologetische Tendenz des Verfassers liegen, nach der er nur den Gott der Christen als milde und liebevoll gelten lassen will? Die Prädestination (S. 13) ist keine ungerechte; denn sie bestimmt nicht irgend beliebige Menschen, sondern nur die Bösen zur Hölle. Freilich sind auch die bösen Werke prädestiniert. Sie ist also keine andere Vorherbestimmung als die des Apostels Paulus, Augustins und Thomas von Aquins. Es war bereits (ad S. 17) bekannt, daß der Koran die Freiheit des Menschen anerkennt (z. B. Grimme, Mohammed II, S. 106 ff.). Jedoch findet sich in den späteren Suren die Vorherbestimmung ausgesprochen. Ad S. 14: Es ist ein Zeugnis für die Innigkeit und

---

[17]) Vgl. Avicenna, Metaphysik IX, Kap. 5, Mitte.

individuelle Auffassung des religiösen Lebens, wenn im Islam eine große Anzahl von Sekten entstand. Diese können also nicht als für den Islam schädlich bezeichnet werden, da die Uniformität der Glaubensüberzeugungen kein Zeichen der Blüte religiösen Lebens ist. Abgesehen von diesen und ähnlichen spezifich katholischen Beurteilungsweisen ad S. 18.: Die Mutaziliten bezeichneten mit adl = Gerechtigkeit nicht die freie Wahl, sondern sie nannten sich selbst ashâbul-adli, d. h. die Leute der Gerechtigkeit Gottes, indem sie zeigten, daß es eine Ungerechtigkeit von seiten Gottes wäre, wenn er die Sünden der Menschen vorherbestimmte und dieselben dann mit der ewigen Verdammnis bestrafe. Letzteres war Lehre der gleichzeitigen Theologen. Ad 19: Wâsil argumentierte: Wer die Eigenschaften Gottes als Realitäten annimmt, die verschieden seien vom Wesen Gottes, kann dieselben nicht in das Wesen selbst hinein verlegen; denn dieses ist einfach. Er muß dieselben also folgerichtig als eine eigene Substanz außerhalb Gottes, also als einen zweiten Gott, anerkennen. Wenn Wâsil (ad S. 19, 7) den sündigen Muslim einen fâsik nennt, so bedeutet dies, daß er trotz seiner Sünden mit Gottes Barmherzigkeit die ewige Seligkeit erwerben könne. Ad 22, 17: Ist der Wille Gottes wesensgleich mit seinem Wissen, dann ist die Schöpfung ein intellektueller Prozeß der Gottheit, der nach Art der Emanation erfolgt. So ist die Lehre Fârâbîs, Avicennas u. s. w. Die äußere Tätigkeit (ad S. 23, 1) des Willens ist dann wie jede Realität innerhalb des Weltganzen ein notwendiger Ausfluß aus der Gottheit, kann also nicht „frei“ sein für den Willensentschluß des Menschen. Die Idee, daß der Zustand der Ruhe die letzte Phase des Weltlaufes ist, gleicht buddhistischen Ideen. Ad 26: Es ist für den naturwissenschaftlichen Charakter des arabischen Denkens von Bedeutung, daß en-Nazzâm den Begriff des notwendig sich betätigenden Naturgesetzes gebildet hatte. Seine Lehre, die Akzidenzien seien Substanzen (S. 26, letzte Z.) wird von Avicenna und den Späteren widerlegt. Der Pantheismus Mamars (S. 29) weist auf Indien hin. Wenn die animalischen Betätigungen als „freie“ bezeichnet werden, so ist zwischen diesem „freien“, dem voluntarium, und dem liberum, der freien Wahl, zu unterscheiden. Der Begriff der Emanation (S. 30)

und der des aktiven Intellektes, dem die Wesensformen der Dinge entstammen, den Tomâma (um 830) bildete, ist neuplatonischen, der der Seelenwanderung buddhistischen Ursprungs. Die Lehre des ibn Djâhiz über den Koran (S. 32) ist für eine neuplatonisch denkende Philosophenschule nicht befremdend. Der Koran ist als intelligibler Körper in der Ideenwelt geschaffen, und daher vermag er sich in eine Substanz der sublunarischen Welt zu verwandeln. El-Hayât (S. 33) stellte die Lehre von der realen Verschiedenheit zwischen Wesenheit und Dasein auf, die die Voraussetzung für den Gottesbeweis aus der Zufälligkeit der Dinge ist.[18])

Der Verfasser beabsichtigt in seiner Darstellung die Entwicklung des theologischen Problems, d. h. der Harmonie zwischen Glauben und Wissen, im Islam zu geben (S. 80) und auch nachzuweisen, daß die antike und mittelalterliche Philosophie sich auf dem Boden der positiven Wissenschaften aufbaute (S. 182). Die Naturwissenschaften seien schuld an den Irrtümern der Philosophie, nicht diese an den Irrtümern jener. Abgesehen davon, daß man beide Disziplinen für das Altertum und Mittelalter nicht als selbständige Gebiete gegenüberstellen darf, weil die Naturwissenschaften einen Teil der Philosophie bildeten, fallen diese Thesen außerhalb des Rahmens der Geschichte. Die rein geschichtlichen Aufgaben treten dabei vielfach in den Hintergrund. Die logischen Gründe, die den Philosophen zur Aufstellung seiner Lehren zwingen und das System als ein einheitliches erscheinen lassen, und die historischen Vorbedingungen sucht man vielfach vergebens. Die Grundidee der arabischen Philosophie und Mystik ist die des sogenannten Kontingenzbeweises: alle außergöttlichen Dinge sind zufällig. Ihr Dasein ist real verschieden von ihrer Wesenheit, haftet ihr also nicht mit innerer Notwendigkeit an und muß ihr von einer äußeren Ursache verliehen werden. Aus der Gottheit strömt daher das „Dasein" unaufhörlich auf die an sich unwirklichen Weltdinge aus, sie erschaffend und erhaltend. Ferner: jedes geistige Wirken hat eine Emanation zur Folge. Die Lehre über die Sphärengeister ist nach diesem neuplatonischen Prinzipe nicht mehr unverständlich

---

[18]) Vgl. Alfârâbî, Ringsteine Nr. 1.

(S. 247). Der geistige Akt, der sich auf das geistige Objekt, Gott, richtet, wird selbst reiner Geist. Der Akt, der sich auf eine seelische Substanz oder einen weniger vollkommenen Geist richtet, wird selbst zur Seele. Der Akt, der die Potenz und Zufälligkeit erkennt, wird zu einen Potenziellen, d. h. zum Körper.

In gebührender Weise wird die geistige Freiheit der arabischen Denker gegenüber der philosophischen Tradition hervorgehoben. Sie haben nicht das Gefühl der geistigen Inferiorität im Vergleich zu den Griechen. „Die Philosophie, so führt Avicenna in der Metaphysik aus (VII, Kap. 3), hat, wie natürlich, bis zu unserer Zeit einen langen Entwicklungsgang durchgemacht, und daher erklären sich die zahlreichen Irrtümer, die die Griechen begangen haben". Die S. 194 ff. mit großer Klarheit dargelegte Diskussionen über das Leere, das unmöglich sein soll, haben allen Anschein, auf einem circulus vitiosus zu beruhen: wenn man als Raum nur den von einem Körper erfüllten Raum definiert, dann kann es selbstverständlich keinen leeren Raum geben. Die Definition des Raumes als die Oberfläche des Umgebenden, innerhalb deren der Körper sich befindet, kann nur von dem vollen Raume verstanden werden. Nach der Begriffsbestimmung des Raumes ist es also unmöglich, daß ein leerer Raum existiere. Die Psychologie Avicennas ist nicht so unklar, wie der Verfasser behauptet. Die Seele ist keine collection de facultés (S. 207), sondern eine unkörperliche Substanz, in der die Fähigkeiten als Qualitäten inhärieren. In der Erkenntnistheorie war es die Haupttendenz der arabischen Philosophen, zu zeigen, wie unser Denken ein vollkommenes und wahres sei, d. h. wie es die ganze Wirklichkeit des äußeren Objektes erfasse. Daher will auch die Lehre der äußeren und inneren Sinne darlegen, wie wir den ganzen Inhalt der äußeren Erscheinung eines Gegenstandes in uns aufnehmen und verarbeiten. Demnach sind der inneren Sinne fünf (nicht vier, S. 214): Alles, was mit den fünf äußeren Sinnen erfaßt wird, gestaltet der Gemeinsinn zu einem inneren Anschauungsbilde, und bewahrt die vorstellende Phantasie [19]) (nicht la formative) gedächtnismäßig auf.

[19]) Dieselbe ist nicht in der ganzen cavité antérieure du cerveau, sondern nur in der hinteren Kammer derselben lokalisiert.

Alles, was von nicht-abstrakten Inhalten die äußeren Sinne nicht erfassen, nimmt die aestimativa (nicht l'opinion) wahr, und bewahrt das Gedächtnis auf, z. B. die „intentiones" der Freundschaft und Feindschaft. Die „Verbindung" und „Trennung", also die Assoziation und Dissoziation solcher auf individuelle Gegenstände gehenden Inhalte, führt unter Einfluß des Verstandes die cogitativa, ohne diesen Einfluß die kombinierende Phantasie aus. Daher ist nicht zu verwundern, daß die aestimativa „abstrakte" Inhalte wahrnimmt. Unter solchen werden eben nur individuelle, sinnlich nicht wahrnehmbare Inhalte verstanden, die, weil nicht universell, keine Objekte des denkenden Geistes sein können.

Die Seele erkennt die Universalien, indem sie dieselben aus den Einzeldingen abstrahiert (S. 224). Dieselben allgemeinen Begriffe werden ihr zugleich auch von dem aktiven Intellekte mitgeteilt. Der Widerspruch zwischen diesen beiden Lehren würde nur dann verschwinden, wenn der aktive Intellekt nur die Funktion hätte, die der Potenz nach erkennende Seele aktuell erkennend zu machen. Diese rein aktualisierende Tätigkeit ist jedoch nicht die Funktion des aktiven Intellektes, er ist vielmehr der „Verleiher der Erkenntnisformen." Nach den Ausführungen von S. 267 erkennt Gott die materiellen Individua. Dasselbe lehrt Avicenna in der Metaphysik VIII, Kap. 6. Man kann also nicht von dem Gotte Avicennas sagen, daß er nur eine Erkenntnis der Universalia habe. Die materiellen Einzeldinge sind ihrem ganzen Sein nach in den notwendig wirkenden Ursachen enthalten. In ihnen kann Gott sie daher auch voll und ganz erkennen. Objekt der Metaphysik sind nicht nur les êtres supraterrestres et Dieu, sondern die Prinzipien aller übrigen Wissenschaften. Sie schließt das menschliche Wissen ab, indem die Voraussetzungen aller übrigen Wissenschaften in ihr zu Problemen werden. Mit der Mystik Avicennas schließt dieses hervorragende Werk ab, indem es dadurch zugleich zur Philosophie Gazâlîs überleitet. Es bietet eine mit großem Verständnisse und vorzüglicher Klarheit geschriebene Geschichte der arabischen Philosophie bis 1037.

Dr. M. Horten, Das Buch der Genesung der Seele, eine philosophische Enzyklopädie Avicennas. II. Serie, Die Philosophie.

III. Gruppe und XIII. Teil: Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik übersetzt und erläutert. Halle a. d. Saale 1907. 1. Lieferung.

Unter dem mystischen Titel „Das Buch der Genesung der Seele“ verfaßte Avicenna seine für die Philosophie des muslimischen und christlichen Mittelalters grundlegende Darstellung des philosophischen Weltbildes. Es besteht aus vier „summae“. Die Summa logica gibt in acht Teilen und sehr eingehender Ausführung das gesamte logische Wissen Avicennas; die Summa naturalis behandelt ebenfalls in acht Teilen die Prinzipien der Naturkörper, das System des Weltgebäudes, das Entstehen und Vergehen in der Natur, das Wirken und Leiden der Elemente, die Meteorologie und Erdkunde, die Psychologie, bekannt unter dem Titel sextus liber naturalium, die Botanik und Zoologie. Die Summa mathematica stellt ein Kompendium der vier mathematischen Disziplinen dar: Geometrie und Astronomie, Arithmetik und Musik. Die Summa metaphysica schließt das Werk. Die Ausgabe beginnt mit dieser letzteren und wird in Lieferungen erscheinen. Die erste bringt Abhandl. I und II d. h. die Begriffsbestimmung der Metaphysik, die Lehre über das Seien und die modi des Seins, die Widerlegung der Skepsis und die Definition der Substanz, des Körpers, der ersten Materie und der Wesensform. Die Fußnoten der Übersetzung bringen sowohl Erklärungen als auch Paralleltexte aus Aristoteles und Thomas von Aquin. Neues bringen sodann die als Anhang erscheinenden Anmerkungen, die Einblicke in die philosophischen Ansichten fast aller Jahrhunderte nach Gazâlî gestatten. Sie enthalten Auszüge aus Werken von Philosophen, die m. W. noch in keiner Geschichte der Philosophie erwähnt wurden, so z. B. aus Werken von Urmawi 1283 †, Taftazâni 1389 †, Sakkâkî 1229 †, Samarkandi 1291 †, Igi 1353 †, Dawâni 1501 †, Nasafî 1310 †, Mahbûbi 1346 † und vieler anderer. Ein größerer Prospekt des Unternehmens wurde im September 1906 durch die Buchhandlung R. Haupt in Halle a. d. Saale veröffentlicht.

T. I. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. Fromman, Stuttgart, 1901. 191. S.

Die abendländischen Darstellungen der Geschichte der arabischen Philosophie befinden sich meistenteils naturgemäß in Abhängigkeit von der Summe der in eine abendländische Sprache übersetzten Schriften arabischer Philosophen. Daher ist es hauptsächlich die mit Averroes endende griechisch-arabische Denkrichtung, die zur Darstellung gelangt. Diese bildet jedoch im Grunde nur eine kurze Phase im Geistesleben des Islam, und während Averroes sich mit der Auslegung des Aristoteles befaßte, den er im neuplatonischen Sinne verstand, war im Oriente, in Persien, die Entwicklung über diese die griechische Weisheit verstehende und aufnehmende Phase (Avicenna und Gazâlî) fortgeschritten und hatte, allerdings innerhalb neuplatonischer Denkweise sich bewegend, neue Systeme gezeitigt, deren Reihenfolge sich bis in die Neuzeit hinein fortsetzt. De Boer hat die Bedeutung dieser im Abendlande noch kaum bekannten philosophischen Bewegung angedeutet, indem er einem ihr angehörigen, bislang noch unbeachteten Denker, Ibn Haldûn, einige Seiten widmet und dadurch die traditionellen Schranken der Darstellungen der arabischen Philosophie durchbricht.

„Daß Gazâlî die Philosophie für alle Folgezeit vernichtet habe, ist eine oft wiederholte, aber ganz irrige Behauptung, die weder von geschichtlichem Wissen noch von Verständnis zeugt.“ S. 150. Diese nachgazâlîsche Philosophie darf aber nicht so niedrig bewertet werden, daß man sie „Ausgang der Philosophie“ nennt. Mit dem XII. Jahrhundert beginnt erst der breite Strom der Philosophie, der bei seiner Breite nicht an Tiefe verliert. Nachdem durch Avicenna das griechische Denken der arabischen Kulturwelt verständlich gemacht war, ließ es sich nicht wieder zurückdämmen, sondern verfolgte gesetzmäßig seinen Weg. Das aristotelisch-plotinische System ist nun so beschaffen, daß es zu einer Neubildung von Systemen nicht anregt. Wer die Prinzipien anerkennt, muß auch den Konklusionen beipflichten. Die Prinzipien aber waren für die Zeit einer theologischen und zugleich naiven Naturbetrachtung evident. Die Reihe der Systeme konnte daher keine solche Vielfältigkeit zeigen, wie wir sie in der modernen Philosophie gewohnt sind. Wenn also die spätarabische Philosophie sich hauptsächlich im Kommentieren der älteren Werke betätigt, so ist dies durchaus nicht als

ein Verfall, sondern als eine notwendige Folgeerscheinung der philosophischen Denkart der Zeit anzusehen. Wesentlich neue Systeme hätten nur dadurch entstehen können, daß man die als selbstverständlich geltenden, erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der traditionellen Denkweise und ihren Mangel an Empirie kritisiert hätte. Dazu fehlte es aber der Zeit an den notwendigen Vorbedingungen. Die Frage, die man also an die späteren Bearbeiter der Philosophie richten muß, ist die: stehen sie im Verständnisse der Welt auf der Höhe der älteren Zeit? Diese Frage ist im allgemeinen zweifellos zu bejahen. Avicenna bildet keine Autorität, der man blindlings glaubt. Sein System wird vollständig verstanden, nur aus wissenschaftlicher Überzeugung angenommen und wird zum Gegenstande freier Diskussion. Es finden sich jedoch auch kleine Neubildungen und besonders zahlreiche eigene Darstellungen der Metaphysik, Kosmologie und Theodizee, um von der Logik zu schweigen. Dies ist aber kein Zeichen des Verfalles. Man hielt sich vielmehr auf derselben Höhe; denn eine größere war nicht zu ersteigen, da die antike Philosophie das letzte Wort über das Wesen der Dinge gesagt zu haben vermeinte. Die Aufgabe der Folgezeit konnte nur darin bestehen, dieses Wissen in der gleichen Vollkommenheit der Nachwelt zu tradieren. Dasselbe gilt auch vom christlichen Mittelalter. In dem Maße, wie dort Neubildungen auftraten, sind sie auch in der arabischen Philosophie aufgetreten.

Die Frage, wie läßt sich über die Welt der naiven, alltäglichen Wahrnehmung vernünftig nachdenken, haben die Araber, d. h. die arabischsprechenden Perser gut gelöst. Sie stehen wie auch die Scholastik auf der Höhe der Griechen. Daß sie sich keine tiefergehenden Fragen stellten, kann man ihnen nicht zum Vorwurfe machen. Die Pflichtenlehre S. 39 zeigt einen Kampf um dasselbe Problem, wie das der Philosophie und Theologie: um das Eindringen der Vernunft in die Domäne der Offenbarung. Kleine Ausstellungen könnte man im einzelnen machen. Ad S. 122: Avicenna legt den Gottesbeweis bereits in die Definition des Möglichens; (vgl. dazu auch Fârâbî, Ringsteine Nr. 2.) Alles Mögliche hat notwendigerweise eine Ursache. Möglichsein ist gleich Verursachtsein. Die Welt ist nun ein Mögliches, d. h. sie könnte auch nicht existieren. Folg-

lich muß sie eine Ursache haben. Aus den Werken Gottes erschließt man also den Schöpfer. Ad. S. 122: Bei der Lehre von den inneren Sinnen ist von einer Vernunft die Rede, die sich mit singulären Inhalten befaßt. Der Geist erfaßt nun nicht das Singuläre, der innere Sinn nicht das Universelle. Es handelt sich also um die Cogitativa. Das Wort „Vernunft“ ist irreführend. Zwei Arten der Phantasietätigkeit sind auseinanderzuhalten. Die vorstellende Phantasie ist das Gedächtnis der Wahrnehmungsbilder; die kombinierende Phantasie bildet Verbindungen von Wahrnehmungsbildern. Der Begriff der Apperzeption im modernen Sinne ist auf diese Tätigkeiten nicht anwendbar. S. 133 muß der Satz wegfallen: „Nach Ibn Sina und seiner Schule fand die theoretische Philosophie in den östlichen Ländern des muslimischen Reiches wenig Pflege mehr.“ Ebenso S. 151. „Nach Ibn Sina mit selbständigen Ansichten hervorzutreten fühlte keiner sich berufen.“ Weil die Philosophen das Dogma wissenschaftlich auffaßten, kann man nicht behaupten, sie hätten die Religion weniger tief erfaßt Fârâbî und Avicenna waren beide mystischen Empfindungen zugänglich.

Das Buch schildert Land und Leute und den Zustand der gesamten Zivilisation des Islam, als Rahmen der philosophischen Entwicklung, die politischen und ökonomischen Verhältnisse und den Stand der Einzelwissenschaften; sodann von diesen weiteren zu den näheren Vorbedingungen der Philosophie übergehend, das griechische Wissen, die Übersetzertätigkeit, die theologischen Schulen und die innerarabische Philosophie der orthodoxen Dogmatiker. Aus den besten Quellen trägt das Werk, das bereits ins Englische übersetzt wurde,[20]) ein reiches Material verständnisvoll zusammen. Es füllt eine in der philosophischen Literatur lebhaft empfundene Lücke aus. Große Probleme bleiben noch bestehen, und es ist das Verdienst de Boers, gerade auf diese durch seine Andeutungen auf eine spätarabische Philosophie hingewiesen zu haben. Ihre Lösung wird in erster Linie durch Erschließung neuer Quellen gefördert werden. Höchst dankenswert wären auch neue Aufschlüsse über die Frühzeit

[20]) De Boer, T. J. The history of philosophy in Islam. Transl. into english by E. R. Jones, London 1903. 8⁰.

der arabischen Philosophie, die Zeit des ungeübten Hin- und Hertastens. Gerade das Werden ist das, was historisch am meisten interessiert.

Picavet, François, Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies Médievales. Paris, Alcan 1905. XXXII und 367 pag.

Das Buch schildert die theologische Kurve des philosophischen Denkens für die Mittelmeerländer. Diese Kurve wird vom ersten vorchristlichen bis zum 17. nachchristlichen Jahrhundert mit meisterhafter Hand gezeichnet. Die Darstellung hebt in der Vielheit der Erscheinungen das Wesentliche und Gemeinsame in kräftigen Zügen hervor: Plotin hat die gesamte Denkrichtung einschließlich der Scholastik bestimmt. Das Göttliche und Übernatürliche steht im Zentrum des Interesses; das Streben, die reale Sinneswelt zu erkennen, muß dabei verkümmern. In diese Kurve gehört auch die arabische Philosophie. Sie wird von Seite 155 an unter beständigen Vergleichen mit der gleichzeitigen christlichen Philosophie dargestellt. Die Szenerie der sich abspielenden Phasen der philosophischen Entwicklung bildet die gesamte Kultur des betreffenden Volkes. In der richtigen Erkenntnis dieser Sachlage schildert der Verfasser den Stand der mathematischen, astronomischen, chemischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse im Islam. Um das Bild zu vervollständigen, wäre es nicht überflüssig gewesen, auch den Stand der grammatikalischen, geographischen, geschichtlichen, literarischen und theologischen Bestrebungen vorzulegen. Sein Urteil über die Leistungen der arabischen Kultur im Vergleiche zur christlichen ist sehr treffend und gerecht: Dans l'occident chrétien, les sciences sont loin de présenter le même développement que dans le monde arabe et musulman (S. 178).

Die eigentlich philosophische Entwicklung, die vom Verfasser geschildert wird, umfaßt die Richtungen der Mutakallimûn, der Mutaziliten [21]) und die bekannten neuplatonisch-aristotelischen Philosophen. Es ist unrichtig, Gazâlî als den „destructeur de la philo-

[21]) Es wäre wohl angebracht, neben die mittelalterlichen Verunstaltungen von Eigennamen auch die richtige Form zu setzen, besonders wenn erstere

sophie" zu bezeichnen. Durch ihn wurden die griechischen Ideen in die muslimsche Theologie aufgenommen und der koranischen Orthodoxie annehmbar dargestellt. Wichtig ist der Beweis dafür, daß Plotin der gemeinsame Lehrmeister der Araber und Scholastiker gewesen ist. Aus der gleichen Quelle mußten auch im wesentlichen gleiche Ströme herfließen. Beide könnte man bis in die Neuzeit hinein mit Hineinziehung der Theologie und größerer Hervorhebung der Hauptprobleme vergleichen. Es würde dann die eine allbekannte Wahrheit noch deutlicher vor Augen treten, daß erst durch den Protestantismus für das Abendland die Bedingungen geschaffen wurden, aus denen sich ein freies Forschen nach Wahrheit und ein eigentliches Erkennen der Welt entwickelt haben.

Averroes, Metaphysik.[22]) Sie bildet den vierten Teil des Kommentars des ibn Roschd über die Schriften des Aristoteles. Herausgegeben von Mustafa el-Quabbânî aus Damaskus. Kairo, ohne Jahr, arab. Text.

Mit Übergehung des Wortlautes der aristotelischen Metaphysik bietet uns Averroes auf 85 Seiten eine Zusammenfassung der aristotelischen Gedanken über die prima philosophia. In drei Teile wird der Stoff zerlegt; denn der Metaphysiker betrachtet erstens die sinnlich wahrnehmbaren Dinge im allgemeinen, zweitens die Prinzipien der Substanz und drittens die Voraussetzungen und Objekte der partikulären Wissenschaften. Nur die beiden ersten Teile werden behandelt. Zunächst werden einleitungsweise die termini der Metaphysik erklärt, Individualität, Substanz, Akzidenz, Quantität, Qualität, Relation, Ding, Wesen, das Eine, Identität und Verschiedenheit, Potenz, Vollkommenheit, Unvollkommenheit, das Ganze, die Summe und der Teil, das Früher und Später, causa prima und

---

große Veränderungen zeigt. Al-Sindjar = as-Sigazî, d. h. der aus Sigistân stammende, wie C. F. Seybold als das Wahrscheinlichste annimmt. Albumazar = abû Maschar (Brockelm. I 221 No. 6). Ibn-Younis wird mit seinem bekannteren Namen aṣ-Sadafì genannt. Arzachel mort vers 1080 à Tolède = az-Zarqâla aus Cordova 1100 †. Djalbai = ǧubbai, Gazâlì ist zweimal aufgezählt: S. 168 u. 172. ibn-Rosch = ibn Roschd.

[22]) S. lib. cit. I. 462, Nr. 7, wo nur die hebräischen Bearbeitungen genannt sind.

causa secunda, Materie, Wesensform, Prinzip, Element, Notwendigkeit, Natur. Das Objekt der Metaphysik ist das Seiende. Die Arten des Seienden, die zehn Kategorien, und die Akzidenzien des Seienden, das Eine und Viele bilden daher den Inhalt der zweiten und dritten Abhandlung. Nachdem in dieser Weise der erste Teil erledigt ist, werden in der vierten Abhandlung die Prinzipien der Substanz, nämlich die Form und die erste Materie, das Werden und Vergehen usw. behandelt. Die Wichtigkeit dieser Publikation liegt auf der Hand. Averroes' Bedeutung liegt in seinen Kommentaren zu Aristoteles. Das vorliegende Werk ist der sogen. „mittlere Kommentar zur Metaphysik“. Er ist keine Paraphrase derselben, noch auch ein Kommentar im eigentlichen Sinne des Wortes, der dem Texte Schritt für Schritt folgt. Der arabische Text schien verloren zu sein. In den Katalogen europäischer und orientalischer Bibliotheken war er nicht verzeichnet. Um so größer war die Überraschung, als der als Herausgeber antiker Werke schon rühmlichst bekannte Mustafa el-Qabbânî uns nicht etwa eine bisher unbekannte Handschrift dieses Werkes anzeigte, sondern gleich die fertige Ausgabe desselben vorlegte. Leider hat er es unterlassen, die von ihm benutzten Manuskripte anzugeben. Bei der Wichtigkeit dieses Dokumentes mittelalterlicher Denkweise wäre eine Übersetzung desselben und zugleich eine Bearbeitung der mittelalterlichen lateinischen Übersetzung dringend erwünscht.

Carlo Alfonso Nallino, Professore nella R. Università di Palermo, macht in seinem Artikel: Intorno al Kitàb al-Bajân del giurista ibn Roshd aufmerksam auf eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift des juristischen Werkes „Das Buch vom Beweise“, in welchem Averroes seine Rechtsgutachten darlegt. — Erschienen ist derselbe in dem Sammelbande: Homenaje à D. Francisco Codera en su jubilaciòn del Profsorado. Estudios de erudiciòn oriental con una introduciòn de Ed. Saavedra. 8°. Zaragoza 1904.

Averroes, Das Buch der Philosophie.[23]) Arab. Text. Kairo 1313 d. H. 1895, zweite Aufl. 1319/1901.

[23]) Lib. cit. I. 462, Nr. 15.

Das Buch enthält auf 109 Kleinoktavseiten zwei Abhandlungen des Averroes, einen Nachweis der Berechtigung zur Philosophie gegenüber den Ansprüchen der Offenbarung und eine kurze Zusammenfassung der spekulativen Theologie. Viele Aussprüche des Koran beweisen die Erlaubtheit der Philosophie, jedoch darf sich nur der mit ihr befassen, der würdig und ihren Problemen gewachsen ist. Die Offenbarung ist nach ihrer äußeren Erscheinungsform für die große Menge bestimmt, nach ihrem inneren Gehalte aber für die Eingeweihten. Dieser Gehalt steht nicht in Widerspruch mit der Wissenschaft, weil Wahrheit und Wahrheit sich nicht widersprechen können.

Der zweite Teil behandelt die theologischen Hauptprobleme unter Aufzählung der von den orthodoxen Theologenschulen des Islam, z. B. der Haschwiten und Aschariten, aufgestellten Lehren. Avicennas Definition des Möglichen als identisch mit dem Verursachten wird zurückgewiesen und die mystische Richtung als unphilosophisch hingestellt. Weiterhin wird das Problem der Einheit Gottes, das seiner Eigenschaften, die keine Akzidenzien seines Wesens sein können, und das seiner Immaterialität behandelt. Die anthropomorphen Aussprüche des Koran von Gott werden geistig verstanden. Die visio beatifica kann nicht mit körperlichen Augen stattfinden. Nachdem in dieser Weise Dasein, Wesen und Eigenschaften Gottes behandelt sind, werden seine Tätigkeiten besprochen, und zwar die Erschaffung der Welt, die Sendung des Propheten, der Ratschluß und die Schicksalsbestimmung, die Gerechtigkeit Gottes in der Vergeltung solcher Handlungen, die Gott selbst vorherbestimmt, und das jenseitige Leben. Das letzte Kapitel will die Unveränderlichkeit Gottes dartun und die Schwierigkeit lösen, daß Gott sich durch die Tätigkeit des Erschaffens verändere; denn vor der Schöpfung müssen, so lautet der Einwand, die Weltdinge in einer anderen Weise in Gottes Wissen sein als bei und nach der Schöpfung.[24])

Averroes, Die Vernichtung der „Vernichtung der Philosophen“ Gazâlîs. Ein neuer Druck dieses Werkes erschien 1319 = 1901

[24]) Lib. cit. I. 461, Nr. 1 und M. J. Müller, Philosophie und Theologie des Averroes, München 1859, aus dem Arab. übersetzt München 1875.

in Kairo zusammen mit den beiden Schriften, mit denen es bereits 1302/03 = 1885/86 in Kairo gedruckt worden war, und zwar in zwei Teilen, der erste enthält „die Vernichtung der Philosophen“ Gazàlîs, der zweite die „Vernichtung der Vernichtung“ des Averroes. Am Rande beider befindet sich die „Vernichtung der Philosophen“ des Hôǵa Zâde Brusawi, gest. 893 = 1488. Nach der Übersetzung dieses Werkes von Carra de Vaux im Muséon, Löwen, ist ein näheres Eingehen auf den Inhalt nicht mehr erforderlich.

In das Gebiet der christlich-mittelalterlichen Philosophie greift eine kleine Arbeit über, die in den Homenaje à D. Francisco Codera, Zaragoza 1904, veröffentlicht wurde. El Averroismo teològico de S. Tomàs de Aquino. 61 S. Von M. Asìn Palacios. Für das Verständnis der geistigen Bewegungen des Averroismus ist es wichtig, zu sehen, mit welcher überwältigenden Überzeugungskraft die Lehre des Averroes über den Intellekt den mittelalterlichen Denkern entgegentrat. Während sie uns undenkbar und seltsam erscheint, war sie für das Mittelalter durchaus evident. Denn der Geist muß substantiell verschieden sein von der Seele, weil die Tätigkeit der inneren Sinne wesentlich verschieden ist von der des Verstandes. Wie die Tätigkeiten, so müssen auch die tätigen Prinzipien durchaus andere sein. Ferner ist das Prinzip des Denkens rein geistig. Eine Individualisation erfolgt aber nur durch die Materie. Der Geist kann also nicht für jeden einzelnen Menschen individualisiert sein; er ist reine species, also substantiell ein und derselbe für alle Menschen. Wer dieses leugnet, gibt sich also den Anschein, alle Prinzipien der Philosophie umzustoßen.

Farah Anton, Averroes und seine Philosophie, Anhang: Die Widerlegungen der Gelehrten betreffs der Aufstellungen der „Gàmia“ und die Antwort der Gâmia auf dieselben, beide je in sechs Abhandlungen. Alexandria 1903. 8° S. 227.

Die „Gàmia“, d. h. die die verschiedensten Gegenstände in sich Vereinigende, ist eine seit 1899 in Alexandrien erscheinende Zeitschrift, die sich mit allen „Problemen des Orientes und Okzidentes“ befaßt. Sie ist berufen, die Kulturideen Europas dem

Oriente zu vermitteln. Über die Geschichte der französischen Revolution veröffentlichte sie ein Werk von vier Bänden. Der Herausgeber der Gàmia publizierte in seiner Zeitschrift 1901-1902 einige Artikel über Averroes und seine Philosophie, die mit der an sie anschließenden Polemik in dem oben genannten Buche gedruckt vorliegt. Das Titelblatt besagt weiter: „Averroes ist der vorzüglichste Richter Andalusiens gewesen, der zweifellos berühmteste Philosoph des Islam und der beste Kommentator des Aristoteles, den die Welt gesehen hat. Die Menschen seiner Zeit schleuderten den Bannstrahl gegen ihn und verboten die Lektüre seiner Bücher, weil er sich mit der Philosophie beschäftigte. Auf seinen philosophischen Kommentaren bauten die Europäer im Mittelalter ihre Philosophie auf. Bei ihnen war er ebenso berühmt wie Aristoteles selbst. Das vorliegende Buch enthält eine weitläufige Erklärung seiner Philosophie, indem sie aus den Schriftstellern der Araber und Europäer schöpft. Es bespricht weiterhin seine Schriften, die Methode seiner Kommentare über Aristoteles, die Ausdehnung seines Wissens und die Beziehung desselben zu Aristoteles, ferner die weiteren Schicksale seiner Philosophie bei den Juden und Europäern und die Anstrengungen des Thomas von Aquin, des vorzüglichsten Gelehrten der Kirche des Abendlandes, in der Widerlegung derselben. Den Schluß bildet eine Geschichte des Eindringens der griechischen Philosophie an die Stelle der arabischen im Abendlande und eine Geschichte der modernen Philosophie, die an die Stelle der griechischen (d. h. der scholastischen) trat." Dieser großsprecherische Titel zeigt schon, welches die guten und schlechten Seiten des Buches sind. Die moderne Philosophie charakterisiert er als im Gegensatz zur mittelalterlichen und griechischen sich stützend auf das Experiment und die sinnliche Wahrnehmung. Bacon habe erst die denkende Menschheit von dem Autoritätsglauben an Aristoteles befreit. Seitdem haben die Wissenschaften einen immer größeren Aufschwung genommen. Freilich ist ein großer Geisteskampf entstanden, und die Widersprüche der Gelehrten sind zahlreich, aber die eine Hoffnung bleibt bestehen, daß nach diesem Geisteskampfe die Wissenschaft an die Stelle der Religion treten wird (Seite 84). Die freireligiöse Bewegung im

modernen Islam verdient als Vermittlerin moderner Ideen besondere Beachtung.

Die Darstellung der philosophischen Ansichten des Averroes geht zurück auf die ältere Entwicklung der Philosophie im Islam. Sie stützt sich auf bekannte Quellen und hat nur den Vorteil der Übersichtlichkeit. Das historische Problem, ein System als Resultat geschichtlicher Vorbedingungen aufzufassen, ist gut erkannt. Überall zeigt sich der Verfasser, wenn auch vielfach in oberflächlicher Weise, über den Stand der Wissenschaft im Abendlande in den angeregten Fragen unterrichtet.

Die Diskussionen, die sich an die erwähnten Artikel der Zeitschrift anschlossen, enthüllen ein interessantes Bild geistigen Lebens und zu guten Hoffnungen berechtigenden Suchens nach Bildung. Auch der Kulturhistoriker darf ebensowenig wie der Historiker der Philosophie an diesem Dokumente neuen, keimenden Lebens im Islam vorübergehen.

Kitâbu, l-masà'il fil-hilâf bein al-basrijin wal bagdâdijin al-kalâm fil-gawâhir. Die atomistische Substanzlehre aus dem Buche der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern ediert von Arthur Biram. E. J. Brill, Leiden. 1902. 8°. 82 Seiten deutschen und 89 Seiten arabischen Textes.[25])

Eine auf den ersten Blick überraschende Lehre ist die Atomistik der arabischen Theologen, die unter dem Namen der Mutakallimûn bekannt sind. Man kannte diese Lehre bisher nur in der Form, wie sie sich in der ascharitischen Schule darstellt. Mit der vorliegenden Veröffentlichung sind auch die früheren Entwicklungsphasen aufgeklärt. Das fast heterodox denkende Basra steht dem orthodoxeren Bagdad gegenüber. Quelle der Darstellung ist das oben genannte Werk Abû Raschîds I., gestorben 1068, dem eine große, verlorengegangene Literatur seiner Schule über die Atomenlehre zu Gebote stand. Mit den Ansichten Abû Hâschims vertritt er die Basrenser. Das Atom ist die eigentliche Substanz. Es muß einen gewissen Raum, wenn auch keinen dreidimensionalen, einnehmen; denn aus Unräumlichem kann kein Räumliches entstehen

[25]) S. 1 s. Brockelmann I, 196, Nr. 7.

Als raumerfüllende Substanz besitzt es Akzidenzien: es nimmt eine Richtung ein und ist behaftet mit Existenz. Dasein und Wesenheit werden also als verschieden aufgefaßt. Auch ohne die Existenz besitzt das Atom schon seine Wesenheit, nämlich die Substanzialität. Die Gestalt der Atome muß so sein, daß ihre Grenzflächen sich decken, so daß kein Zwischenraum zwischen ihnen freibleibt, wenigstens in den festen Körpern. Nur bei der Verdünnung der Körper treten Zwischenräume auf. Den in einer idealen Existenz präexistierenden Atomen verleiht Gott das Dasein, und dadurch schafft er unmittelbar nur die Atome und deren Akzidenzien. Aus ihnen entstehen dann die Körper in naturnotwendiger Weise. Auch die Allmacht Gottes kann diesen Vorgang nicht beeinflussen. Die Atome haben ihr Bestehen in sich selbst. Eine conservatio rerum per creationem continuam wird ausgeschlossen.

Die Schule von Bagdad wird durch Abû-l-Kâsim vertreten. Sie gestattet dem Wirken Gottes einen größeren Einfluß. Gott verleiht den Atomen nicht nur die Existenz, sondern auch die Dauer und kann sie deshalb vernichten durch Eingriff in den natürlichen Verlauf des Geschehens. Das Atom besizt noch keine Qualität und nimmt erst dann Raum und Richtung ein, wenn es mit einem anderen zusammentrifft.

Die Untersuchungen sind in achtzehn Kapitel eingeteilt: 1. Die Substanzen, d. h. die Atome sind gleichartig. 2. Diese Gleichartigkeit entsteht durch Übereinstimmung im Wesensattribut. 3. Auch ohne die reale Existenz besitze das Atom Substanzialität. 4. Ein leerer Raum ist möglich und zur Erklärung des Vorgangs der Verflüchtigung fester Körper sogar notwendig. 5. Eine „Vereinigung ist nicht nur zwischen Akzidenz und Substanz, sondern auch zwischen Substanzen möglich.“ 6. Der Vorgang der Erwärmung, z. B. von Holz und Stein, kann man nur durch die Annahme von Feuer erklären, daß in ihnen latent ist. 7. Luft und Wasser können sich nicht ineinander verwandeln. Diese Thesis ist gegen die aristotelischen Ansichten gerichtet, die mit der vermeintlichen Tatsache der Verwandlung von Wasser in Luft und umgekehrt die Zusammensetzung der Körper aus Form und Materie erweisen

wollten. 8. Das Atom besitzt Ausdehnung. 9. Die Atome sind voneinander trennbar. 10. Das Atom hat in Beziehung auf sich selbst eine gewisse Richtung, 11. Es erfüllt in sich selbst, auch ohne Verbindung mit einem anderen, einen Raum, 12. kann auch für sich allein bestehen, und 13. von allen Akzidenzien, außer dem Sein, frei sein. 14. die „Dauer" des Atoms erfordert keine besondere Ursache, wohl aber 15. sein Entstehen. 16. Das Atom wird durch sein Kontrarium, das non-esse, ohne göttlichen Einfluß vernichtet. 17. Ist ein Teil der Atome vernichtet, so kann der andere nicht mehr fortdauern. 18. Das Atom kann auf die Berührungsstelle zweier anderer Atome treten.

Die Schule von Bagdad steht der aristotelischen Lehre nahe, wenn sie die Körper nicht durch einfaches Zusammentreten der Atome, sondern durch das Wirken der vier Naturen, des Warmen, Kalten, Nassen und Trockenen. entstehen läßt. Das Buch bringt reiche Aufschlüsse über das geistige Leben der theologischen Richtungen des X. und XI. Jahrhunderts.

Die Araber als Vermittler der Wissenschaften in deren Übergang vom Orient in den Okzident. Vortrag, gehalten in der 34. Jahresversammlung des Vereins schweizerischer Gymnasiallehrer in Baden am 30. September 1894 von Prof. Dr. Suter, Zürich. Zweite Auflage. Aarau 1897.

Auf 32 Seiten wird ein dankenswerter Überblick über die Entwicklung der wissenschaftlichen Bestrebungen im Islam gegeben, die die Aufnahme der griechischen Wissenschaft in die arabische Kulturwelt zum Ziele haben. Nicht nur philosophische, auch mathematische und medizinische Werke wurden in großer Anzahl übersetzt und erklärt. Sogar aus indischen Quellen suchte man die Weisheit zu schöpfen. Das Abendland war seinerseits bestrebt, die hochgeschätzte arabische Wissenschaft sich anzueignen. Besonders in Spanien machte sich eine intensive Übersetzertätigkeit geltend, deren Ergebnis es war, daß um 1250 die Hauptwerke der Griechen und Araber in Philosophie, Mathematik, Astronomie und Medizin ins Lateinische übersetzt waren. Eine Vergleichung und Würdigung der Leistungen der Araber mit denen der Griechen und der

Scholastiker macht die Lektüre der kleinen Schrift zu einer sehr anregenden.

Taftazani, Kommentar der Dogmen des Nasafî. 4°. 230 S. Arab. Text. Kasan 1898.

Die theologischen Fragen beanspruchen, wenn sie spekulativ behandelt werden, philosophisches Interesse. Taftazànî 1389 † nimmt in diesem Kommentare zu dem Texte Nusafîs 1142 † Stellung zu den philosophischen Richtungen seiner Zeit und verwebt auch in seine Darlegungen eine nicht unbeträchtliche Anzahl philosophischer Ideen. Dieselbe Methode findet sich in den Randglossen des Maulawî Ahmed el-Gindî und die von S. 151 beigegebenen Anmerkungen des Hajâlî 1456 †. Das Buch wurde herausgegeben durch Mohammed Alî el-Qazànî. Es zeigt uns demnach spekulativ-theologische Ansichten des XII., XIV., XV. und XIX. Jahrhunderts. Das Gottesproblem und das der göttlichen Eigenschaften dürfte durch die vergleichende Durcharbeitung dieser Werke in seiner historischen Entwicklung manche Aufklärungen erhalten.

Abu Laith es-Samarkandi, Die Warnung an die Sorglosen, am Rande: Der Garten der Wissenden[26]) 216 S. Arab. Text. Kairo 1319 = 1901.

Ein muslimischer Theologe, der zeitlich zwischen Fàrâbî und Avicenna fällt und der zugleich die ethischen Probleme, das Gottesproblem und das Streben nach Wissenschaft — S. 143 — behandelt, darf von der Geschichte der Philosophie nicht übergangen werden. Samarquandìs Werke haben einen großen Einfluß ausgeübt und dürften durch ihren theologischen Ballast die kritische Forschung nicht abschrecken, nach neuen Daten und Nachrichten über die Zeit der beiden genannten Philosophen zu suchen. In einem theologischen Zeitalter ist die Philosophie in die Notwendigkeit versetzt, einen großen Teil ihrer Kraft dazu zu verwenden, das ihr zukommende Gebiet aus dem Machtbereiche der Religion zu erobern. Der Kampf des Wissens gegen den Glauben verzehrt die

[26]) D. h. der Mystiker.

besten Kräfte der Denker. Die Geschichte der Philosophie muß sich auch über den Gegner derselben unterrichten. Die Heftigkeit des Geisteskampfes in der arabischen Kulturwelt wird man nicht richtig beurteilen können, wenn man nicht an einem muslimischen Theologen die Zähigkeit der Überzeugung gesehen hat, mit der die Heiligkeit und Unantastbarkeit der Dogmen und Traditionen aufrecht gehalten wird. Auch nach dieser Richtung ist Samarquandì beachtenswert.

Abu Kerm el-Maruni, Die Wage der Urteile. Beirut 1890. 372 S. 4°. Arab. Text.

Der Verfasser kommentiert ethische Grundsätze, die aus katholischen Schriftstellern entnommen sind.

Abu Hajjan el-Tauhidi, zwei Abhandlungen, die erste über die Freundschaft und den Freund, die zweite über die Wissenschaften. Konstantinopel 1301 = 1883. Arab. Text. 4°. 207 S.

Die erste Schrift ist ethisch-poetischen Inhaltes, die zweite zählt die theologischen und profanen Wissenschaften ohne jede Kenntnis ihrer Entwicklung im Abendlande auf.

Avicenna scheint auch über die Grenzen der arabischen Kulturwelt hinaus Bedeutung zu gewinnen, wie folgende Werke zeigen:

Nasyroff, A. K., Avicenna sein Leben und seine Taten. Kasan 1898. 112 S. Tatarisch.

Kitab attib fi hassijat baad el-adwija, Über die Eigentümlichkeiten einiger Medizinen. Aus Avicennas Kanon der Medizin. Kasan 1900. 8°. S. 16. Tatarisch.

Eine Übersicht über die 51 Abhandlungen der treuen Freunde von Basra liegt in persischer Bearbeitung vor: Ihwân es-safà. Tergime i Rasâil. Bombay 1304 = 1887. gr. 8. 161 S.

Abu Nasr al-Farabi, Das Buch der Ansichten der Idealgemeinde. Kairo 1323 = 1905. 8°. 127 S.

Es ist eine orientalische Ausgabe des (Leiden 1895) von Fr. Dieterici unter dem Titel: Alfarabis Abhandlung „Der Musterstaat“ herausgegebenen arab. Textes.

HEIRALLAH USTFAN, Die Reiche der Natur und der Mensch. Beiruth 1897. gr. 8. 256 u. 53 S.

Das Buch gibt eine Naturgeschichte und Psychologie zwecks Verteidigung des Christentums.

Denselben Zweck verfolgt die Schrift des Girgis Farg Sfeir: Der Ursprung des Menschen und der Dinge. Beiruth 1890. 234 S. gr. 8°. Er wendet sich besonders gegen die Darwinistische Theorie. Ebenso christlich-orthodox gehalten ist die Philosophie des gleichen Autors in zwei Teilen: 1. Der Mensch 2. Die Logik. Alexandrien 1895. 420 u. 131 S. 4°.

ABDEL AZIZ BEN ABDERRAHMAN GABALLAH, Der wahre Beweis für die Existenz des Schöpfers und die Unhaltbarkeit der Ansicht der Philosophen und der Leugner der Wunder. Kairo 1316=1898. 4°. Zwei Teile 406 u. 343 S. Arab. Text.

Der Begriff der Philosophie wird vom Standpunkte Gazâlîs aus als Heterodoxie bestimmt. Sie wird in die traditionellen Teile eingeteilt. Die Eigenschaften Gottes haben als reale zu gelten. Die Tatsache der göttlichen Offenbarung in Mohammed ist evident. Die Lehre über die Welt, den Menschen, die Tiere, die Pflanzen, die Himmel — die erste Untersuchung dieser Abhandlung befaßt sich mit der Frage, wie die Himmel und Sterne geordnet sind, welche Wesensform sie haben und wie sie sich bewegen — Tag und Nacht, die Winde, die Wolken, den Regen und das Gewitter füllt den übrigen Teil des Werkes. Als Dokument für die „wissenschaftlichen“ Vorstellungen des heutigen orthodoxen Islam verdiente das Buch eine Bearbeitung. Trotz aller Rückständigkeit enthält das Buch mannigfache moderne Ideen. Astronomische Beobachtungen über neue Sterne sind verzeichnet. Daß jedoch das muslimische Dogma den Fortschritt hindert, sieht man auf Schritt und Tritt. Dennoch scheint die Morgenröte einer besseren Zeit sich anzukündigen. Der Islam von heute steht in der Phase des ausgehenden Mittelalters.

HASAN IBN MASUD EL-JUSI, Über die Beurteilung der Wissenschaft, des Lehrers und des Schülers. Fes 1310=1893. 4°. 218 S. s. Brockelmann II. 455, § 1 No. 7.

Der 1699 gest. Verfasser gibt uns in diesem Werke einen kurzen Überblick über das ganze Gebiet des Wissens, das im Gesichtsfelde der muslimischen Kultur liegt. Das Werk ist eher ein einleitender Überblick als eine Enzyklopädie, als welche sie in Brockelmann bezeichnet wird.

RAFAEL ALTAMIRA, Notas sobre la Doctrina historica de Abenjaldùn (Oviedo 1903, gedr. Zaragoza 1904) in: Homenaje à D. Francisco Codera en zu jubilaciòn del Profesorado. Estudios de erudition oriental con una introduciòn de Ed. Saavedra. 8°.

Ibn Haldûn betrachtet die Geschichtswissenschaft als eine philosophische Disziplin und sucht ihre Prinzipien festzustellen. Er bestimmt die Geschichte als Wissenschaft, den Inhalt und das eigentliche Objekt der Geschichte und die Agenzien, die für das geschichtliche Werden und Vergehen der Staaten maßgebend sind. Dabei entwirft er eine rein empirisch gefaßte Lehre über das Kausalproblem.

KÖBERLE, JUSTUS, Die geistige Kultur der semitischen Völker. Leipzig 1901. 50 S.

Für das Verständnis der Philosophie eines Volkes ist ein Blick auf seine Begabung und die gesamte geistige Kultur von großer Bedeutung. In diesem Sinne kann der vorliegende Vortrag für das Verständnis der arabischen Philosophie manche Dienste leisten. In resümierender Weise bespricht er die äußeren Bedingungen der Kultur und die alten Völkerwanderungen; sodann die geistige Begabung und zuletzt die aus dieser entstandene Bildung. Die Araber und Hebräer bilden das hauptsächlichste Material der Betrachtungen. Was von diesen gilt, wird auf die Semiten schlechthin übertragen: sie fassen die Dinge immer in Beziehung zum eigenen Ich auf; besondes heftig sind bei ihnen die Gefühle. Ihre Auffassungskraft ist auf das Einzelne, nicht auf das Allgemeine und die großen Zusammenhänge gerichtet. Die Selbständigkeit ihrer Leistung ist gering, die Ausbildung der religiösen Idee scheint ihr besonderes Charakteristikum zu sein.

In dieser Weise werden aus sekundären Quellen allgemeine Ideen über die semitische Rasse zusammengetragen. Eine wichtige

Kulturarbeit, die freilich auf Nichtsemiten, die Akkado-Sumêrer, zurückgeht, ist übersehen worden: das altorientalische Weltsystem. Dies ist um so mehr zu bedauern, als nur aus ihm die Fundamente der jüdischen, auch der christlichen Religion verständlich sind.

Von den vielen Werken, die diese Voraussetzungen für das Verständnis der arabischen Gedankenwelt behandeln, seien nur noch zwei genannt, die in viel gründlicherer Weise als das obige die betreffenden Probleme anschneiden: Carra de Vaux, Études d'histoire orientale. Le Mahométisme. Le génie sémitique et le génie aryen dans l'islam, und: J. Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam. Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1901.

Tripodo, Pietro, Lo stato degli studii sulla Musica degli Arabi. Roma 1904. 32 S.

Die Theorie der Musik gehört nach den Begriffen der Alten mit in den Bereich der Philosophie. Sie enthält Zahlenspekulationen, und ihre Maßbestimmungen stehen, wie Seite 8 angedeutet wird, in Beziehung zu den Elementen der Körper, den Temperamenten und den zwölf Sternbildern des Tierkreises. Im Kleinen werden die Dimensionen des Makrokosmos wiedergegeben, eine Idee, die identisch ist mit dem Grundprinzip der Astrologie und dem der altorientalischen Weltanschauung: alles, was in der himmlischen Welt vorgebildet ist, muß sich auf der Erde ereignen. Tripodi untersucht die bisherige Literatur über dieses philosophisch-mathematische Problem und kommt zu dem Resultate, daß nur die ersten Anfänge desselben gefunden sind.

A. de Vlieger, Kitâb al Quadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane. Brill, Leiden 1903.

Eine zusammenfassende Darstellung des Entwicklungsganges der arabischen Philosophie ist vor der Hand nicht möglich. Die Forschung auf diesem Gebiete ist für lange Jahre hinaus auf Spezialarbeiten und vor allem die Herausgabe von Quellenmaterial hingewiesen. Eine solche Arbeit liefert de Vlieger in sehr dankenswerter Weise. Die Philosophie der muslimischen Kulturwelt geht

von den Dogmen des Koran aus oder steht doch unter deren Einflusse. Die Philosophie hat also ein theologisches Aussehen und nimmt auch fortwährend Rücksicht auf die theologischen Diskussionen der Zeit. Spekulative Theologie und Philosophie können also für diese Gedankenwelt nicht getrennt werden. Die Theologie hat die philosophische Methode angenommen, und die Philosophie beansprucht einen großen Teil des dogmatischen Gebietes als ihre eigene Domäne. Es ist demnach ein Beitrag für die Geschichte der Philosophie, und zwar ein sehr dankenswerter, den der Verfasser in diesem Werke darbietet. Er gewährt einen Einblick in die philosophischen Diskussionen der Zeit nach Gazàlì, aus dem XIII., XIV., XVI. und XVII. Jahrhundert, indem er bisher unbekannte Texte von Ibn el-Athìr 1209 †, ibn Qajim el-Gauzìja 1350 †, Quastallânì 1517, dem Kommentator der Bochârì, und Quâdìzàde 1633 †[27]) durch eine gute Übersetzung den Nichtorientalisten zugänglich macht. Der zweite Teil bringt den arabischen Text von zwei Auszügen aus Ibn el-Athîr. Der erste Abschnitt führt in die Theologie des Koran ein; die übrigen enthalten die Lehre über die Freiheit, Verantwortlichkeit und Prädestination nach dem Koran, der Tradition des Propheten und der muslimischen Theologie. Sie zeigen uns, wie sehr diese in philosophischen Fragen verwickelt ist.

[27]) S. lib. cit. I, 357, Nr. 15; II, 106, Nr. 13, 73; I, 443, Nr. 9.

# Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

## A. Deutsche Literatur.

Becher, S., Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität. Halle, Niemeyer.

Broicher, Ch., J. Ruskin und sein Werk. Jena, Diederichs.

Braun, O., Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810. Leipzig, Quelle & Meyer.

Boehm, P., Die vorkritischen Schriften Kants. Straßburg, Trübner.

Deter, Ch., Abriß der Geschichte der Philosophie. 8. Aufl. Berlin, Weber.

Deussen, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus.

Descartes' philosophische Werke. Herausgegeben von Buchenau. Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung.

Elsenhans, Th., Fries und Kant. Gießen, Töpelmann.

Falkenberg, R., Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant. 2. Aufl. Leipzig, Veit & Co.

Fischer, K., Kants Lehre. Drei Vorträge. Heidelberg, Winter.

Flink, C., Schopenhauers Seelenwanderung und ihre Quellen. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Hartmann, Ed., Ausgewählte Werke. V. Band: Religionsphilosophie. 3. Aufl. Bad Sachsa, Haacke.

Hegel, Ein Überblick über seine Gedankenwelt. S.: Aus in Wiss. I.

Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Herausgegeben von Bolland. Leiden (Amsterdam, Müller).

Herders Philosophie. Herausgegeben von Stephan. Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung.

Jodl, Fr., Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. 2. Aufl. Stuttgart, Cotta Nachf.

Kuhlmann, R., Die Erkenntnislehre Fr. H. Jakobis. Leipzig, Voigtländer.

Knortz, K., Nietzsches Zarathustra. Halle, Peter.

Lotze, H., Grundzüge der Ästhetik. Diktate aus den Vorlesungen. Leipzig, Hirzel.

Mehlis, G., Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804. Heidelberg, Petters.

Platons Phaidon. Herausgegeben von Kassner. Jena, Diederichs.

Roscher, W., Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Ärzte. S.: Abhandlungen in Wiss. I.

Schaefer, A., Die Moralphilosophie A. Comtes. Basel, Reinhardt.

Schinz, M., Die Moralphilosophie von Tetens. Leipzig, Teubner.

Seilliere, E., Der demokratische Imperialismus. Rousseau — Proudhon — K. Marx. Berlin, Barsdorf.

Siebert, O., Schopenhauer. S.: Bücher in Wiss. I.

Simmel, G., Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig, Duncker & Humblot.

Tramer, M., Die Entdeckung und Begründung der Differenzial- und Integralrechnung durch Leibniz im Zusammenhange mit seinen Anschauungen in Logik und Erkenntnistheorie. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

## B. Französische Literatur.

Atger, Essai sur l'origine des doctrines du contrat social. Paris, Alcan.

Brunetière, F., Questions actuelles. Paris, Perrin.

Carra de Vaux, Leibniz. Paris, Bloud.

Devolve, J., Religion, critique et philosophie positive chez P. Bayle. Paris, Alcan.

Duhem, L., Etude sur Léonard de Vinci. Paris, Hermann.

Giraud, V., Livres et questions d'aujourd'hui. Paris, Hachette.

Guyot, H., Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin. Paris, Alcan.

— —, L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. Ibid.

Janssens, La philosophie et l'apologétique de Pascal. Ibid.

Lanson, Voltaire. Paris, Hachette.

Loroy, Jesus-Christ, sa vie, son temps. Paris, Beauchesne.

Moigron, L., Fontenelle. Paris, Plon.

Montaigne, Journal de voyage, édité par Lautrey. Paris, Hachette.

de Montesquieu, L., Le Système politique d'A. Comte. Paris, Librairie nationale.

Piat, Platon. „Les grands Philosophes." Paris, Alcan.

Picavet, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Ibid.

Séverac, Nietzsche et Socrate. Paris, Cornély.

## C. Englische Literatur.

Benn, A., The History of English Rationalism in the Nineteenth Century. New York, Longmans, Green & Co.

Davidson, J., A New Interpretation of Herbart's Psychology and Educational Theory through the Philosophy of Leibniz. Edinburgh and London, Blackwood.

Deussen, Outline of the Vedanta System of philosophy, according to Sankara, translated by Woods. New York, Grafton.

Johnson, E., The Argument of Aristotle's Metaphysics. New York, Lemcke & Buechner.

Moses, J., Pathological aspects of Religions. Boston, Houghton.

Powel, Ellsworth, Spinoza and Religion. Chicago, Open Court.

Ross, G., Aristotle, De Sensu, and De Memoria. Cambridge, University Press.

Smith, W., A History of science. London, Harper & Bros.

Talbot, E., The Fundamental Principle of Fichte's Philosophy. London, The Macmillan & Co.

### D. Italienische Literatur.

Croce, B., Cio che é vivo e cio che é morto della filosofia di Hegel. Bari, Gius. Laterza & Figli.

Pastore, Del nuovo spirito della scienza e della filosofia. Torino, Bocca.

---

# Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.* 129. Band, 1. Heft. Dorner, Ed. v. Hartmann. — Bastian, Quellen und Wirkungen von J. Böhmes Gottesbegriff.

*Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft.* 1. Band, 4. Heft. Herrmann, Ibsens Alterskunst. — Abert, Die musikästhetischen Anschauungen der früheren christlichen Kirche.

*Philosophisches Jahrbuch.* 19. Band, 3. Heft. Minges, Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus.

*Revue Néo-Scolastique.* 1906, No. 4. Domet de Vorges, Les manuscripts inédits de Maine de Biran. — Hadelin, Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIII siècle.

*Revue de Métaphysique et de Morale.* 1906, No. 6. Hannequin, La methode de Descartes. La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement.

*Revue d'histoire et de littérature religieuse.* 1906, No. 4. Diés, L'évolution de la théologie dans la philosophie grecque: D'Empédocle à Socrate.

*Annales de Philosophie chrétienne.* 1906, No. 5. Huit, Le Platonisme dans la France du XVII siècle.

— — No. 6. Giraud, La modernité des pensées de Pascal.

*Mind.* 1906, No. 60. Vailati, A Study of Platonic Terminology.

*The Hibbert Journal.* 1906, No. 1. Masson, Pierre Gassendi and the atoms.

*Rivista Filosofica.* Anno VIII, Fasc. IV. Faggi, Gli albori della Psicologia in Grecia. — Vidari, Il moralismo di Kant.

# Eingegangene Bücher.

Becher, Siegfried, Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, XXV.) Halle a. S. 1906. Max Niemeyer.

Boden, Friedrich, Über Moral und Religion vom Standpunkt der Geschichte und der Kunst. Hamburg 1907. Otto Meißners Verlag.

Braun, Otto, Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810. Leipzig 1906. Quelle & Meyer.

Descartes, René, Philosophische Werke. I. Abteilung (Fortsetzung). Übersetzt und herausgegeben von A. Buchenau. Leipzig 1906. Dürr'sche Buchhandlung.

Deussen, Paul, Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan — Bhagavadgîtâ Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig 1906. F. A. Brockhaus.

Dorner, A., Die Entstehung der christlichen Glaubenslehren. München 1906. J. F. Lehmann's Verlag.

Eleutheropulos, Einführung in eine wissenschaftliche Philosophie. Der Wert der bisherigen und der Zustand der Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1906. M. Heinsius Nachfolger.

Elsenhans, Theodor, Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. II. Kritisch-systematischer Teil. Gießen 1906. Alfred Töpelmann.

Endres, Jos. Ant., Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert. Kempten 1906. Jos. Kösel'sche Buchhandlung.

Guttmann, J., Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. Breslau 1906. M. & H. Marcus.

Herders Philosophie. Ausgewählte Denkmäler aus der Werdezeit der neuen deutschen Bildung. Herausgegeben von H. Stephan. Leipzig 1906. Dürr'sche Buchhandlung.

Jodl, F., Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. Band I. 2. neu bearbeitete und vermehrte Aufl. Stuttgart 1906. J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.

Johnson, E. H., The argument of Aristotle's metaphysics. New York 1906. Lemcke und Buechner.

Klein, A., Die modernen Theorien über das allgemeine Verhältnis von Leib und Seele. Breslau 1906. Koebner'sche Buchhandlung.

Mercier, D., Psychologie. Band I. Aus dem Französischen übersetzt von L. Habrich. Kempten 1906. Jos. Kösel'sche Buchhandlung.

Nietzsche, Friedrich, Werke. Taschenausgabe, Band I. II. Leipzig 1906. C. G. Naumann.

Pfleiderer, O., Die Entstehung des Christentums. 2. Aufl. München 1907. J. F. Lehmann's Verlag.

Pischel, Richard, Leben und Lehre des Buddha. (Aus Natur und Geisteswelt, 109. Bändchen.) Leipzig 1906. B. G. Teubner.

Ravà, Adolfo, I compiti della filosofia di fronte al diritto. Roma 1907. Loescher & Co.

Richter, Raoul, Kunst und Philosophie bei Richard Wagner. Akademische Antrittsvorlesung. Leipzig 1906. Quelle & Meyer.

Romundt, H., Der Professorenkant. Ein Ende und ein Anfang. Gotha 1906. E. F. Thienemann.

Schlatter, A., Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, X. Jahrgang, Heft 4/5.) Gütersloh 1906. C. Bertelsmann.

Simmel, Georg, Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. Leipzig 1907. Duncker & Humblot.

Talbot, Ellen Bliss, The fundamental principle of Fichte's philosophy. (Cornell studies in philosophy No. 7.) New York 1906. The Macmillan Company.

Weinstein, B., Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften. Leipzig 1906. B. G. Teubner.

Zahn, K., Rom und die Deutschen. Einige Tatsachen von vielen, zur Aufklärung für Evangelische und Katholiken. Berlin 1906. Georg Nauck.

Žmavc, J., Elemente einer allgemeinen Arbeitstheorie. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Band 48.) Bern 1906. Scheitlin, Spring & Cie.

---